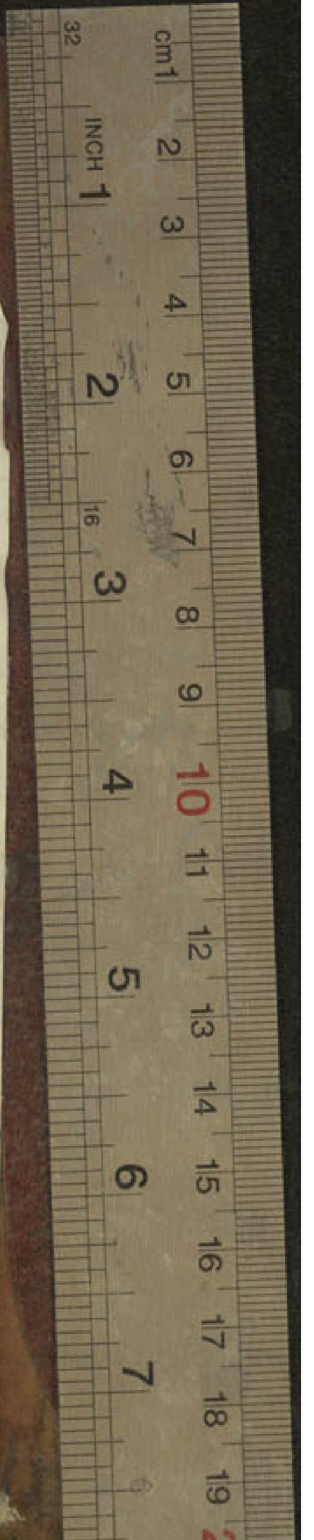
۱

تقدیم به شیخ فخرالدین

نورالدین

۱۲ ماه رمضان ۱۳۲۳

درویش ۶۹ مخطوطات



بسم الله الرحمن الرحیم
و به نستعین اما بعد

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی محمد و آله الطاهرین چنین گوید
العبد الملتجی عبد الرزاق اللاهیجی وفقه الله که یکی از احبای اخلاقی
عظام و اعاظم احبار کرام زاده الله توفیقا و جعل الخیر
فی کل الامور رفیقا که بسمت اختصاص بخدمتش قدیمی و بشیوه اخلاص
صمیمی نظر بنسخه گوهر مراد این درویش که در فن کلام بنام پادشاه
نسبت افتاده از حوصله فهم و ضبط مبتدی بالنسبه که بجهت آن که
زیاده دید و دست دید چه آن نسخه گرامی مشتمل است بر تحقیقات و عبارات مشکوک
شبهات دیده بصیرت بسرمه سواد آن جلا دهد و التماس نمود که در
عقاید دینیه رساله دیگر که بضبط مبتدی اقرب و بفهم ادنی اسرع بود مختصر

که از تشویش ظلمت
اختلافات درگذرد

در مسائل

در مسائل ضروریه اعتقادیه که در حصول ایمان کمتر از آن مجزی نبود
و در هر مسئله بدلیلی که اقرب بود و بهیئت شکل اول و یا قیاس
استثنائی که بمراتب بدیهی الانتاج اند واقع باشد نوشته شود اطاعت امر
مطاعش را بنوشتن این نسخه که موسوم است بسرمایه ایمان اشتغال واقع
افتاد و بعد از تمهید مقدمه بموافقت اصول خمسه بپنج باب مرتب شد
و در مقدمه بعضی از اصطلاحات منطقیه و بیان هیئات شکل اول
و قیاس استثنائی بدانکه حجت و اجتناب بر دو گونه است علمی که اعتقادات
محض است و عملی که عبادات معلومه و مقصود ما در این رساله نیست
مگر بیان اعتقادات و اعتقادات تصدیقات نظریه که محتاج است بدلیل
و پس لابد است اول از شناسانیدن معنی تصدیق و نظر و دلیل
پس گوئیم که علم صورتیست حاصل از شیء در ذهن اگر صورت
حکم ثابت بر شیئی دیگر تصدیق باشد والا تصور و هر تصدیق را
بد است از محکوم علیه و محکوم به و از تعبیر از و بلفظ مرکب توان گو
و آن را قضیه گویند و از تصور تنها تعبیر بلفظ مفرد کنند و گاه بلفظ
مرکب کنند لیکن در حکم مفرد باشد و تصور یا کلی بود یا جزئی کلی معنی را
باشد که بر موجودات کثیره صادق تواند آمد چون معنی انسان و جزئی



معنی واحد باشد که خبر بر یکی چیز صادق شود اند آمده چون معنی زید
ولی موجودات کثیره را افراد آن کلی خوانند مثل انسان که در معنا کلی است
که بان ضم شود معنی دیگر که مجموع بر زیاده از یکی چیز صادق نیاید
و یا بر موجودات کثیر کمتر از موجودات اول صادق آید مثال
اول زید نظر بان و مثال دوم انسان نظر بحیوان پس فرد گاه
کلی باشد و گاه جزوی آن معنی را که چون بکلی ضم شود و برا افراز کرد اند
تشخص خوانند چنانکه خصوصیت زیدیه که بر انسان ضم شده و
او را زید گردانیده و آن فرد را باین اعتبار شخص گویند و بیش
نوع و شخص نیز باشد و معنی کلی با شخص جزئی شود و موجود شود اند نه هر
معنی که متشخص شود و موجود گردد آن معنی را ابد فرد شخص گویا و جسم
شده حقیقت آن شخص خوانند پس کلی که تمام حقیقت افراد متحقق
از انواع حقیقی خوانند کلی که بعضی از حقیقت افراد خود باشد
و مخصوص حقیقت واحده باشد از افصل قریب خوانند چون ناطق
نظر با فراد انسان و اگر شامل حقایق مختلفه باشد و تمام حقیقت
مشترک آن حقایق مختلفه باشد از اجنس خوانند چون حیوان نظر بانسان
و فرس و بقر و غیر ذلک و اگر بعضی از حقیقت مشترک میان

جهان انسان

حقایق

حقایق مختلفه باشد از افصل بعید خوانند چون حساس که بعضی از
معنی حیوانیت نظر با فراد مختلفه حیوان و جنس تر قریب و بعید و
چون حیوان و جسم نامی نظر بانسان و مشهور شود در طرف بالا
بجنس بالاتر از آن جنس دیگر نباشد و از جنس عالی و جنس الاجناس
گویند چون جوهر نظر بانسان و از طرف پایان بجنسی که پایین تر از او
جنس دیگر نشود و از اجنس سافل گویند و بالا و پایین بکثرت
و قلت افراد متحقق شود پس هر جنسی که در میان جنس عالی و جنس
سافل بود جنس متوسط خوانند و مجموع اجناس مترتبه بر جنس
عالی را انواع اضافیه نیز گویند و نوع اضافی تمام حقیقت
مشترک باشد در تحت تمام حقیقت مشترک باشد خواه مشترک میان
افراد متفقة الحقیقه باشد و خواه مختلفة الحقایق پس هر نوع
حقیقی نوع اضافی باشد و هر نوع اضافی نوع حقیقی باشد و انواع
اضافیه نیز در ترتیب منتهی شوند از طرف بالا بنوعی که بالاتر
از و نوعی نباشد و از نوع عالی خوانند و آن نوعی بود که
در تحت جنس عالی باشد و واسطه و از طرف پایان بنوعی باشد که پایین
تر از و نوعی نبود و آن نوع حقیقی باشد همه از انواع سافل و

جناس

در معانی

نوع

الانواع گویند و اگر کلی نه تمام حقیقت افراد بود و نه بعض از حقیقت
افراد بلکه خارج بود از حقیقت افراد او را عرض گویند و در منطق
کلی را هر یکی را اگر تمام حقیقت یا بعض حقیقت بود ذاتیه خوانند و عرضی
اگر مخصوص حقیقت واحد باشد خاصه بود و الا عرض عام چون ضاحک
و ماشی نظر با افراد انسان   و اگر هر یک از دو طرف قضیه
مفرد باشد یا در حکم مفرد باشد حملیه بود و جزو اول را موضوع و دوم را
محمول خوانند چون زید کاتب و الانسان حیوان ناطق و اگر
هر یک قضیه باشند شرطیه یا متصله اگر حکم باتصال بین الجزئین
باشد چون ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود و یا منفصله اگر حکم
بانفصال بود چون العدد اما ان یکون زوجا و اما ان یکون فردا
و هر کدام موجبه باشند اگر حکم با ایجاب حمل و اتصال و انفصال
بود چون مثالها که گذشت و سالبه اگر حکم بسلب آنها بود چون لیس
البتة لیس ان کانت الشمس طالعة فاللیل موجود و لیس اما ان یکون
العدد زوجا او منقسما بمتساویین و در متصله جزو
اول را مقدم و ثانی را تالی گویند و در منفصله متعین
باشند بلکه هر کدام توانند موضوع قضیه حملیه اگر جزو

بود قضیه شخصیه بود و اگر کلی باشد پس اگر حکم بر افراد باشد محصوره بود یا کلیه
اگر بر جمیع افراد بود و یا جزئیه اگر بعض از افراد بود یا مهمله اگر اشعار
بکلی و بعضی نبود و اگر حکم بر افراد نبود بلکه بر طبیعت بود طبیعیه باشد
چون الانسان نوع و در شرطیه تقادیر بجای افراد بود پس اگر تقدیر
معین باشد شخصیه بود چون ان جئتنی الیوم اکرمک و اگر بر جمیع تقادیر باشد
کلیه چون کلما جئتنی اکرمتک و اگر بر بعض غیر معین باشد جزئیه چون قد یکون
اذا جئتنی اکرمتک و اگر مطلق باشد مهمله چون ان جئتنی اکرمتک اتفاق
دو قضیه باهم در جمیع امور مگر در کیف و کم در تناقض محصورتین
اختلاف در کیف پس بود و در مهملتین تناقض نبود   قضیه تبدیل
طرفی قضیه با بقای کیف و صدق و هر یک از تصور و تصدیق ضروری
باشد اگر حصولش موقوف بنود بنظر و بدیهی گویند چون تصور حرارت
و تصدیق بوجود حرارت و نظری باشد اگر موقوف بنظر بود و کسبی نیز گویند
چون تصور روح و تصدیق بوجود روح مجرد و نظر ترتیب صور حاصله است
جهت حصول صورت غیر حاصله مثال در نظر تحصیل تصور ترتیب صورت
حیوان و صورت ناطق تا حاصل شود صورت انسان که غیر حاصل باشد
و در ... یک از دو صورت بعد صورت انسان و مثال نظر در
تحصیل تصدیق ترتیب العالم متغیر و کل متغیر حادث تا حاصل شود العالم

ري
مهمله   تناقض
ري
حصولش

حادث برای آنکه هیچ یک از آنها سبب این تصدیق حاصل باشد مر او را و تصور مشعر را
در تحصیل تصور معرف بود و در تحصیل تصدیقی حجت و دلیل گویند و حجت و تقسیم
که شود اول را قول شارح و دوم را قیاس گویند و مقصود از تعریف
یا حصول کنه بود و یا تمیز تام پس معرف باید که اجلی بود در معرفت
و مساوی در صدق و موجب واو یا فصل قریب بود یا خاصه اگر
فصل قریب بود معرف را حد گویند اگر با جنس قریب بود تام و الا ناقص
اگر خاصه بود رسم بود با جنس قریب تام و بدون آن ناقص و عرض عام در
تعریف واقع نشود چه در افاده کنه دخل دارد و نه در افاده
تمیز بخلاف اجناس بعیده و حجت قیاس قول است دال بر تصدیقات مترتبه که مؤدی
شوند به تصدیق مجهول و هر تصدیق مدلول قضیه پس قیاس مرکب باشد از قضایا
و چون تصدیق متوقف بر معتبر شود قضیه دیگر شود لازم از آن قضایا
خارج مثل آنکه لازم بود از مدلولات آن قضایا و خارج بود از آن قضایا
چه موجود الصرف خارج از موجود بالاستلزام پس هر یک از آن قضایا را مقدمه
آن قیاس و آن قضیه لازمه را نتیجه آن قیاس و مطلوب نیز گویند و قیاس
اقترانی بود و استثنائی اقترانی آن بود که نتیجه یا نقیض نتیجه در او بالفعل
موجود نشود و استثنائی آن بود که نتیجه یا نقیض نتیجه بالفعل در او موجود بود
و مقدم و متصله شود و مکرر منطقا در وی مطلوب اول لازم بلکه بود

تام

مقدم بود

مقدمه بود و هر مقدمه که جزو او قضیه بود شرطیه پس لازم است که یکی از مقدمات
این قیاس شرطیه باشد و مقدمه دیگر حملیه بود مشتمل بر استثنای عین مقدم
این شرطیه یا بر نقیض تالی و چون بیان انقسام قیاس با اقترانی و استثنائی کرد
آنست که هرگاه قضیه مطلوب نظری محتاج شویم به وسط یعنی امری که مستلزم
ثبوت محمول مطلوب که نامش اکبر است برای موضوع مطلوب که نامش اصغر است
[illegible] و آن وسط گاه بود که مفرد بود که محمول یا موضوع تواند [illegible]
مر اکبر یا اصغر را و به هر تقدیر وسط مقارن هر یک تواند [illegible]
و چون مقارن شود قضایا متعدد به هم رسد که هیچ کدام نتیجه یا نقیض
نتیجه نشود اند بود بسبب اشتمال بر امر مغایر و قیاسی که از ترتیب آنها
به هم رسد اقترانی گویند و گاه هست که وسط قضیه بود و محمول را صغری
و اکبر ساخته اند و چون مستلزم مطلوب باید ملزوم مطلوب باشد
لازم نقیض مطلوب تا از وضع او بتقدیر اول وضع او و بتقدیر ثانی
ثبوت مطلوب لازم آید و چون ملازمت منافات و قضیه متحقق شد عقد شرطیه
متحقق شود که از وضع مقدم او یا رفع تالی او انتاج مطلوب ممکن بود
پس از آن قضیه شرطیه یا وضع مقدم یا رفع تالی که استثنا افاده
کند قیاسی حاصل شود منتج مطلوب و آن را قیاس استثنائی گویند مثال

علت بود

قیاس استثنائی که از وضع مقدم منتج باشد لو کانت الشمس طالعة فالنهار
موجود لکن الشمس طالعة فالنهار موجود و مثال استثنائی که از رفع
تالی منتج باشد همین شرطیه با ضم لکن النهار لیس بموجود منتج فا
لشمس لیست بطالعة و قیاس استثنائی بهمین دو هیات بیشتر
واقع نشود و چون منتجه اثر از وضع مقدم یا از رفع تالی لازم
شود لهذا ابدیهی الانتاج باشد چه استلزام وجود ملزوم مر
وجود لازم را با استلزام رفع لازم رفع ملزوم را بدیهی
است لا محالة و همچنین است اگر شرطیه منفصله است
و آن گاهی باشد که میان قضیه مطلوب و قضیه وسط انفصال باشد و انفصال
نیز حکم استلزام دارد و تفاوتی نیست مگر در این جز بکثر آنکه آنجا وضع است
مستلزم وضع و رفع مستلزم رفع بود و اینجا وضع مستلزم رفع
و رفع مستلزم وضع دویم آنکه چنین در ملازمت ملزوم برای ملزوم
و لازم برای لازم متعینست لهذا از وضع هر کدام وضع و از رفع
هر کدام رفع لین دیگر لازم نیاید بلکه از وضع ملزوم وضع لازم
و از رفع لازم رفع ملزوم لازم و چون نسبت انفصال منفصلین
یکیست لهذا از وضع هر کدام رفع لین دیگر را از رفع هر کدام وضع

آن دیگر

آن دیگر لازم آید مثال استثنائی منفصل هذا العدد اما ان یکون زوجا
و اما ان یکون فردا لکنه زوج منتج فلیس بفرد و لکنه فرد منتج فلیس
بزوج و اما قیاس اقترانی بچهار هیات واقع شود که اشکال اربعه
از ان منعقد گردد چه شکل عبارت از هیات اقتران اوسط است
یا با اصغر و یا با اکبر بوضع یا بحمل و قضیه مشتمله بر اقتران
با اصغر را صغری و با اکبر را کبری خوانند پس اگر محمول باشد
در صغری و موضوع در کبری شکل اول است و عکس وی رابع و محمول
در هر دو ثانی و موضوع در هر دو ثالث مثال شکل اول
کل عالم متغیر و کل متغیر حادث منتج بکل عالم حادث مثال شکل دویم
کل عالم متغیر و لا شیء من القدیم بمتغیر منتج فلا شیء من العالم بقدیم
مثال شکل ثالث کل انسان حیوان و کل انسان ناطق منتج فبعض
الحیوان ناطق مثال شکل رابع کل انسان حیوان و کل ناطق انسان
منتج فبعض الحیوان ناطق و هر شکل ازین اشکال را شرایط متعدده معتبره است
در انتاج و انتاج شکل اول بدیهیست و غیر این نظری اما بداهت اول بنابر آنکه
در مثال مذکور مثلا هرگاه هر فرد از افراد متغیر حادث باشد
و عالم یا بعضی فردی از افراد متغیر باشد پس بالبدیهة عالم نیز حادث

معلوم

باشد و اما نظریت یا نه ظاهر است از نظر در امثلهٔ مذکوره و ما چون درین
رساله شرط کرده ایم که از اشکال اربعه استعمال غیر شکل اول نکنیم
لهذا از بیان شرایط آنها که طول عظیم دارد اعراض نموده گوییم
شرط شکل اول در انتاج دو امر است یکی ایجاب صغری و دوم
کلیت کبری اما وجه اشتراط امر اول آنست که در مثال مذکور مثلا
اگر صغری موجبه نباشد بلکه سالبه باشد حکم حدوث از کبری سرایت با صغر

از اوسط

نتواند کرد چه هرگاه عالم متغیر نباشد و هر متغیر حادث است لازم نیاید اثبات
حدوث عالمی که بالفرض از افراد متغیر نیست و اما وجه اشتراط امر دویم
آنست که در مثال مذکور اگر هر متغیر حادث نباشد بتقدیر یکه هر عالم
متغیر باشد لازم نیاید حدوث عالم چه تواند بود که عالم از جملهٔ افراد
متغیر نبوده باشد حادث بلکه فرد بعضی که حادث نیست

باب اول

در توحید و مراد از توحید اثبات ذات واجب الوجود
متصف بصفات کمال منزه از شریک و صفات نقص و زوال است و این
معانی در توحید فصل میسر شود

فصل اول

در بیان معنی وجود و عدم و ماهیت و تقسیم مفهوم بواجب و ممکن
و ممتنع بدانکه معنی وجود یافت شدنست و یافت شدن چیزی را که در اندیشه

باشد

باشد وجود ذهنی گویند و اگر در خارج اندیشه یافته شود وجود خارجی و آن چیز
یافته شده را ماهیت و شی خوانند و مراد از ماهیت در مقابل وجود بعض
ازین نیست و چون معنی وجود دانستی معنی عدم مقابل آن باشد یعنی یافت
نشدن شی و نباید دانست که این معنی وجود که یافت شدنست در خارج اندیشه
یافته شده نیست نه یافت شدن شی بلکه یافت شدن معنیست
که جز در اندیشه یافت نشود هرگاه دانستی که مراد از لفظ وجود یافت
شدنست ظاهر شد که معنی وجود بدیهی التصور است و مقدم بر همه
تصورات باین معنی که هیچ چیز در ذهن نتواند در آمد تا یافت شدن با
او نباشد چه همان در آمدن در ذهن یافت شدن در ذهنست پس اگر
یافت شدن نظری میبود بچه چیز تعریف او میسر شد و حال آنکه واجب
است در آمدن معرف در ذهن پیش از معرف اگر گویند از بودن یافت
شدن در ذهن لازم نیست معلوم بودن او گوییم علم نیست مگر
یافت شدن در ذهن پس چگونه معلوم نباشد اگر گویند که علم بایستی علم
بعلم نیست گوییم علم بعلم از التفات نفس بهم رسد و ممکنست
التفات کردن نفس و معلوم شدن علم نیز و حال آنکه نظری آنست
که ممکن نباشد معلوم شدن او بی نظر و چیز از انجمله دانستی بدانکه وجود

اشیا بهمین معنیست و اینمعنی در همه اشیا یکیست چه یافت شدن انسان
مثلا در معنی یافت شدن فرس است اگرچه انسان غیر فرس باشد و این
بغایت ظاهر است پس وجود مشترک معنوی باشد نه مشترک لفظی و وجود همه
اشیا یکی باشد و مختلف نشود مگر باضافه اشیا و چون معنی وجود خارجی و
ذهنی دانستی بدانکه چون مفهوم ذهنی را قیاس کنی بخارج اگر وجود در خارج
مر او را ضروری و عدم ممتنع باشد بنظر بذات وی کرده با قطع نظر از همه
امور خارجه از ذات آن مفهوم را واجب الوجود گویند و اگر عدم ضروری
باشد و وجود ممتنع بنظر بذات وی کرده با قطع نظر از غیر آن مفهوم را ممتنع
الوجود گویند و اگر هیچیک از وجود و عدم ضروری نباشد و ممتنع نیز نباشد
آن مفهوم را ممکن الوجود گویند و از آنچه گفتیم ظاهر شد انحصار موجود خارجی
در واجب و ممکن و اعمیت موجود مطلق از موجود خارجی چه ممتنع الوجود
چنین مفهومیست پس موجود ذهنیست و حال آنکه موجود خارجی نیست و نیز ظاهر شد
ت در مفهوم و شیء با موجود مطلق

فصل دویم در بیان معنی موجود

بودن واجب بذات خود و موجود بودن ممکن بعلت غیر ذات خود و بیان معنی
آنکه گفته اند که وجود در واجب عین ذاتست و در ممکن زاید بر ذات دانستی
که وجود بمعنی یافت شدنست که مرادف است بودن و این مفهوم امریست عقلی
که

که در خارج متحقق نخواهد شد بلکه تحقق او در ذهن باشد ولی موجود بودن
اشیا یعنی محمول شدن لفظ موجود بر اشیا باعتبار اتصاف اشیا باشد
باین مفهوم ذهنی که معنی لفظ وجود است که مبدا اشتقاق لفظ موجود است
و اتصاف اشیا باشد باین مفهوم گاه باشد که بذات خود باشد نه بعلتی و سببی یعنی
که چون عقل نظر بذات الشی کند بمقتضای دلیل و برهان حکم کند که این شی
میباید که بذات خود در خارج اندشته باشد و متصف بودن که معنی لفظ وجود است
بوی بی آنکه این بودن او را از غیر حاصل شده باشد و این شی لا محاله واجب
الوجود باشد پس واجب الوجود بذات خود موجود باشد و گاه باشد که
اتصاف اشیا بمفهوم وجود بذات نباشد بلکه بسبب غیر باشد یعنی که چون
عقل ملاحظه ذات الشی کند با قطع نظر از غیر حکم نتواند کرد ببودن بسبب
آنکه داند که نسبت ذات او ببودن و نبودن هر دو مساوی است و ترجیح
کردن یکی خود حاصل نتواند بسبب ترجح بلا مرجح و ذات الشی نیز احدهما را
رجحان نتواند داد بسبب امتناع ترجیح بلا مرجح بلکه اگر بودنی الشی را حاصل باشد
باید که بسبب غیری باشد که تقاضای بودن الشی کند پس عقل مادام که غیر را
با او ضم نکند و با او اعتبار ننماید حکم نتواند کرد ببودن او و این حال
ممکن الوجود لا محاله موجود بغیر باشد نه بذات پس انتزاع عقل وجود را از شی
و حکم کردن بموجودیت او محتاج بود بمنشائی و آن منشا یا ذات شی باشد

امتناع ص
باشد پس ممکن الوجود

اگر شیء واجب الوجود بیش باشد معلل باشد اگر ممکن الوجود بود پس معلل در ممکن
الوجود ما دام که اعتبار علت نکنند با تعیین چنانکه در حکم بوجود شیء از راه برهان
لمّی یا غیر معین چنانکه در حکم بوجود شیء از راه برهان انّی انتزاع وجود از و
و حکم بوجود او نتواند کرد پس معنی عینی بودن وجود در واجب آنست که ذات
واجب بذات خود نه باعتبار امری که زاید باشد بر ذات منشأ انتزاع وجود باشد
و معنی زیادتی وجود در ممکن آنست که ذات ممکن بذات خود منشأ انتزاع
وجود نباشد بلکه باعتبار امری باشد که غیر ذات اوست و زاید بر ذات
او و الا مفهوم وجود که امریست ذهنی در جمیع اشیا لا محاله زاید باشد
بر ذوات اشیا خواه واجب باشد و خواه ممکن و گاه باشد که منشأ
انتزاع وجود را نیز وجود گویند و معنی اول را وجود عام گویند و معنی ثانی
را وجود خاص و بنا برین تواند بود که مراد از وجودی که عین است
در واجب و زاید است در ممکن وجود خاص باشد بدون ارتکاب مجاز و تقریر دلیل
بر اینکه وجود بمعنی منشأ انتزاع وجود عین ذات است در واجب الوجود بطریق شکل
اول آنست که گوییم واجب الوجود مستغنی است در انتزاع وجود از و
از خارج ذات خود و هر چه مستغنی است در انتزاع وجود از خارج ذات
خود منشأ انتزاع وجودش غیر ذات او نیست پس واجب الوجود منشأ
انتزاع وجودش غیر ذات او نباشد و تقریر دلیل بر اینکه وجود بمعنی منشأ انتزاع

فصل دوم

وجود

وجود زاید است بر ذات ممکن بطریق شکل اول آنست که گوییم ممکن محتاج است
در انتزاع وجود از و بامری زاید بر ذات او و هر چه محتاج است در انتزاع وجود
بامری زاید بر ذات خود منشأ انتزاع وجودش زاید است بر ذات او پس
ممکن منشأ انتزاع وجودش زاید است بر ذات او

فصل سوم

در بیان آنکه واجب الوجود ماهیتی بغیر از وجود نخواهد بود بیانش آنست که
ذات شیء خارجی که آنرا ماهیت حقیقیه خارجیه گویند در ذهن درنتواند آمد و الا
فرقی نبود میان ذهن و خارج و میان موجود ذهنی و موجود خارجی
بلکه صورتی که مطابق باشد مر ذات خارجی او در تمام ماهیت در ذهن
حاصل شود چنانکه مذهب محققین است در مسئله وجود ذهنی و آن صورت
مطابقه اگر مطابق ذات بذاتها باشد بدون اعتبار امری خارج از
ذات آنرا ماهیت و کنه آن شیء خارجی گویند چنین صورت حیوان ناطق
مر ذات انسان را و اگر مطابق ذات بذاتها نباشد بلکه باعتبار امری
و صفتی خارج از ذات باشد آنرا وجه آن شیء خارجی گویند چنین صورت
مفهوم ضاحک و کاتب مر ذات انسان را و شک نیست که وجود منتزع
از ذات واجب شود بذاتها بی اعتبار امری دیگر پس هر آنچه از واجب
در ذهن در آید و مطابق ذات بذاته باشد مفهوم موجود باشد بما هو
موجود بدون اعتبار امری دیگر در مفهوم وی مانند شیء یا امری دیگر که

بمعنی که پیش ازین چنانکه عینیت وجود در واجب بمعنی آنست یعنی عینیت وجود بمعنی
آنست که واجب موجود است ولیس نه بشیئی موجود است و آن شیئی زاید بود
بر وجود و این منافی عینیت بود بخلاف ممکن چه هر ممکن که موجود در خارج
شود البته چنین است که وجود از فاعل باو ضم شده باشد پس او بشیئی
موجود باشد نه موجود تنها و واجب الوجود موجود تنهاست و این مفهوم
موجود تنها از ذات بذاته او در ذهن حاصل شود بدون اعتبار امر
دیگر پس کنه واجب است پس اینکه گفته اند واجب را ماهیت نیست یعنی
ماهیتی مغایر از وجود نیست و اینکه گفته اند کنه واجب متعقل نتواند شد
و حقیقت اخص باشد از ماهیت چه ماهیت هرگاه موجود است در خارج حقیقت
باشد پس مراد اینست که کنه واجب بنحوی که موجود است در خارج در ذهن
حاصل نتواند شد پس بطریق قیاس استثنائی گوییم هرگاه موجود
کما هو موجود حاصل شود در ذهن از ذات واجب البته باید که ماهیت
او باشد چه ماهیت هر چیز آنست که از ذات او بذاته در ذهن حاصل
شود لیکن مقدم حق نتیجه دهد که پس تالی حق است و هو المطلوب

یعنی حقیقت وی متعقل نتواند شد

فصل

در ذکر بعضی از خواص واجب الوجود یکی از خواص واجب الوجود
امتناع ترکیب است مطلقا خواه ترکیب واجب از غیر و خواه ترکیب غیر از واجب
اما ترکیب واجب از غیر بسبب آنکه ترکیب منافی وجوب وجود است چه ترکیب

مستلزم

مستلزم احتیاج بغیر است در وجود و لا اقل باجزا اگر مرکب و احتیاج در وجود
منافی وجوب وجود و اما ترکیب غیر از واجب بسبب آنکه ترکیب حقیقی مستلزم
احتیاج هر یک از اجزاست بان دیگر و چنین که دور نشود چه اگر اجزا
همه بهم محتاج نباشند بالضروره مرکب حقیقی بهم نرسد اما اگر بعضی محتاج
نباشند بان دیگر کالحجر الموضوع بجنب الانسان فظاهر و اما اگر یکی محتاج
باشد و دیگر نباشد مثل جسم اسود که سواد محتاج است بجسم لیکن جسم
محتاج نیست بسواد این نیز ظاهر است چه امثال اینها صفت و موصوف
باشند نه مرکب حقیقی و مرکب حقیقی مانند سریر نیست چه ماده سریر که
قطع چوب است بجهت اینکه ماده سریر باشد محتاج نیست بهیأت سریر و
هیأت سریر نیز که عرض است محتاج است بقطع چوب پس اگر چیزی
مرکب باشد از واجب الوجود مرکب حقیقی لازم آید احتیاج واجب بغیر و آن
منافی وجوب وجود است و یکی دیگر از خواص واجب آنست که در وی ما
بالقوه نتواند بود چه مراد از قوت عدم حصول است از چیزی که در شان اوست
باشد و وجود آن چیز برای او پس قوت مستلزم عدم باشد و واجب الوجود
عین وجود است و هر چه عین وجود است بالضروره عدم که منافی اوست در او
نتواند بود و از اینجا لازم آید که واجب الوجود محل حوادث نتواند بود چه
حادث لا محاله مسبوق بعدم است و نیز لازم آید که ناقص نتواند بود چه نقص

بالضروره مستلزم عدمست **فصل پنجم** در ذکر بعض احوال علل در
بیان امتناع دور و تسلسل و بطلان ترجیح بلامرجح و ذکر اقسام تقدم
و تأخر بدانکه هرچه محتاج باشد بشیء دیگر در وجود یا در ماهیت محتاج الیه را
علت گویند و محتاج را معلول و علت وجود اگر مفید وجود باشد فاعل
گویند و اگر باعث فاعل باشد بر ایجاد غایت خوانند و فاعل اگر مقارن
شعور و اراده باشد مختار گویند و الا مضطر و غایت نتواند بود مگر نظر
بفاعل مختار و گاه باشد که افاده وجود موقوف باشد بوجود امری یا عدم
امری یا بوجود و عدم امری هر دو و اول شرط و دویم را رفع مانع و سوم
را معد گویند و علت ماهیت را ماده گویند و اگر ماهیت تا آن بالقوه باشد
چون قطع خشب پیش از ترکیب نظر بسریر و اگر بالفعل باشد صورت
خوانند چون هیأت نسبت بسریر و اگر شیء محتاج باشد بعلتی و آن علت نیز
محتاج باشد بعلتی و همچنین الی غیر النهایه آنرا تسلسل گویند پس تسلسل
ترتب بعض امور غیر متناهیه باشد و اگر شیء محتاج باشد بعلتی و آن علت
محتاج باشد بمعلول بی واسطه آنرا دور مصرح گویند و اگر بواسطه باشد دور
مضمر گویند پس دور توقف شیء باشد بر چیزی که موقوف باشد بهمان شیء
و دور و تسلسل هر دو ممتنع باشند اما دور ظاهر البطلانست بسبب آنکه
مستلزمست مر تقدم شیء را بر نفس خود یا بیک مرتبه اگر دور مصرح باشد و یا

مراتب

مراتب اگر مضمر باشد و تقدم شیء بر نفس بدیهی البطلانست و اما تسلسل پس آنکه
مستلزمست مر وجود سلسله را که اجزای آن سلسله غیر متناهی باشد و هر کدام
از اجزای سلسله هم علت باشند و هم معلول بخلاف معلول اخیر که معلول
و علت نیست پس در آن سلسله دو سلسله اعتبار توان کرد یکی سلسله که همه اجزای
وی علل باشند و دویم سلسله که همه اجزای وی معلولات باشند و سلسله دویم
زاید باشد بر سلسله اول بیک جزو که آن معلول اخیر باشد پس ما را رسد که
تطبیق کنیم سلسله اول را بر سلسله دویم باین طریق که جزو اخیر سلسله
اولی را بازای جزو اخیر سلسله دوم فرض کنیم پس واقع شوند بجزو همچنین فرض
هر جزوی از اجزای سلسله اولی در برابر جزوی از سلسله دوم بنا بر ترتیبی
که واقعست در میان اجزای هر سلسله پس لازم باشد که سلسله اولی منتهی
شود و الا لازم آید که در برابر هر جزوی از سلسله دویم جزوی از سلسله
اولی باشد و حال آنکه سلسله اولی ناقص بود بجزو واحد پس تساوی زاید و ناقص
و زاید لازم آید و این بدیهی البطلانست پس واجب باشد منتهی شدن
سلسله اولی و چون سلسله اولی منتهی شود لازم آید تناهی سلسله دوم
چه زیادتی دویم بر اول نبود مگر بجزو واحد و زاید بر متناهی بقدر متناهی که جزو
واحد است بالضروره متناهی باشد پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر تسلسل جایز
باشد جواز تساوی زاید و ناقص ممتنعست نتیجه دهد که پس تسلسل ممتنعست

و هو اللطیف بدانکه از اقسام ثلثه مفهوم معلول نتواند بود مگر ممکن نه واجب و نه
ممتنع چه وجود و عدم در واجب و ممتنع چنین هر دو مستند بذات اند پس مستند
بغیر ذات نتوانند بود چه اگر ذات کافی نبود هیچکدام ذاتی نباشند و اگر
کافی بود پس استناد بغیر تحصیل حاصل باشد پس وجوب و امتناع ذاتیین بغیر
نتوانند بود اما ممکن چون ذاتش مقتضی وجود و عدم هیچکدام نیست لابد
در حصول وجود یا عدم برا روی از علتی ورای ذات و الا ترجیح بلا مرجح
لازم آید و بطلان ترجیح بلا مرجح بدیهی است و هیچکس را انکار در وی خلافی نیست
و لابد است از خصوصیتی در علت را با معلول خود از میان سایر ممکنات
و الا ایجاد آن ممکن خاص بدون ممکنات دیگر یا ایجاد او نسبت بجمیع
ممکنات ترجیح بلا مرجح خواهد بود و بطلان ترجیح بلا مرجح نیز قریب
بدیهی است هر ترجیح بلا مرجح در غیر فاعل مختار بطلانش بدیهی است
و کسی را خلافی نیست و در فاعل مختار بتوهم آنکه اراده کافی باشد
و محتاج بمرجح دیگر نباشد بسیاری از قوم خلاف کرده اند بتخصیص اشعری و
اتباعش آن نیز ظاهر البطلان است چه تعلق اراده باحد المتساویین بدون
آن دیگر ترجیح بلا مرجح است و بدیهی البطلان و متفق علیه است پس بطلان
ترجیح بلا مرجح بنابر استلزام او ترجح بلا مرجح را و چنین بطلان ترجیح
بلا مرجح ثابت شد پس هرگاه ممکن را علتی باشد که موقوف نباشد بامری دیگر

یا بنابر

یا بنابر آنکه ذات فاعل کافی باشد و آن را علت مستقله گویند و یا بنابر آنکه جمیع
امور موقوف علیها همه حاصل باشند و آن را علت تامه گویند لا محاله
واجب شود وجود معلول و جایز نباشد تخلف معلول و الا ترجیح بلا مرجح لازم
آید چه ایجاد نکردن معلول در یک وقت و ایجاد کردن در وقت دیگر بنا
بتقدیر ترجیح احد المتساویین خواهد بود بدون مرجحی و مناسب این مقام ذکر
شبهه که بعضی از طلبه را گاه باشد دامنگیر خاطر شود و رفع نمودن
آن و آن چنانست که گویند ترجیح بلا مرجح بعضی بلا داعی مطلقا محال است
لیکن ترجیح مساوی یا مرجوح یعنی ترجیح نسبت داعی که مرجوح باشد از داعی
دیگر یا مساوی باشد با آن جایز است چه در صورت اول مرجح اصلا نیست
بخلاف صورت دویم که مرجح هست لیکن مساوی یا مرجوح است و فاعل مختار
تواند که باراده خود اختیار مرجح مرجوح کند و تعلق اراده باحد المتساویین
بسبب مرجح مرجوح ترجیح بلا مرجح نباشد و گاه باشد تایید این شبهه
کنند بوقوع و آن چنانست که گویند ترجیح مرجوح از اکثر مردم واقع
شود چه بسیار باشد که شخص فضل و رجحان تقدیم صلوة را مثلا در اول
وقت داند و مع ذلک اختیار آن نکند و مشغول بمباحات شود و از این
قبیل باشد جمیع ارتکاب محرمات و اجتناب از واجبات که از ابنای عوام
صادر شود با وجود علم بقبح آن و وجوب این و از انجمله نیست مگر ترجیح مرجوح

وچنین ترجیح مرجوح واقع باشد لامحاله جایز نیست چه وقوع موقوف بر
جواز لامحاله و رفع شبهه آنست که گوئیم مرجوحیت و اغیر که نظر با اراده
فاعل بعد تعلق اراده باو بالفعل محال نیست و اگر مرجوحیت در نفس الامر نیست
نه نظر با اراده فاعل پس اختیار فاعل مر او را ترجیح مرجوح نباشد و از محل نزاع
خارج باشد چه لامحاله معتبر رجحان و عدم رجحانی است که نظر بفاعل است
من حیث انه فاعل نه نظر بنفس الامر یا بامری دیگر و از فاعل و دفع نماید
نیز از انچه در دفع شبهه گفتیم معلوم است لیکن بجهت تکثیر او هام عامیه در دفع
شبهه وقوع ترجیح مرجوح گوئیم لانسلم که مرجوحیت تاخیر صلوة مثلا او را
بجهت تقدیمش نظر بفاعل بیش من حیث هو فاعل باشد آنست که در
انسان مبادی فعل بسیار است چه انسان مرکب العقوی است و هر قوتی در وی مبدا
فعلی مثلا قوت شهوت در انسان مبدا افعال شهویه است و قوت غضب مبدا
افعال غضبیه و قوت عقل مبدا افعال عقلیه و قوت وهم مبدا افعال وهمیه
الی غیر ذلک پس انسان من حیث هو عاقل فاعل علیحده است و من حیث هو
متوهم فاعل علیحده و علی هذا رجحان تقدیم صلوة و بحسن مرجوحیت
تاخیر نیز در نظر انسان من حیث هو عاقل است نه من حیث هو متوهم و طالب
لذة وهمیه بلکه از این حیثیت که اختیار تاخیر صلوة و اشتغال بمباحات و
مکروهات نموده اختیار راجح نموده نه مرجوح و بجهت مرتکب محرمات و تارک

[illegible]

واجبات

واجبات چنین ارتکاب قبایح کرده پس من حیث هو طالب للشهوة واللذة الوهمیة
اختیار امر راجح کرده اگرچه آن امر در نظر عقل وی مرجوح بوده باشد و
اشاعره در ترجیح بلا مرجح متمسک شده اند برغیف جایع و طریقی هارب و جواب
آنست که معتبر رجحان و مساوات است که در نظر فاعل من حیث هو فاعل در
وقت شروع بفعل بوده باشد و مساوات رغیفین و طریقین در نظر آکل
و سالک در وقت شروع باکل و سلوک ممنوع است و فرض مساوات در
نفس الامر یا در نظر غیر فاعل و یا در نظر فاعل در غیر وقت شروع
بفعل دلالت نکند بر مساوات در نظر فاعل در حین شروع بفعل بلکه اگر
رجحان حاصل نشود شروع ممتنع باشد چنانکه معلوم است بالبدیهه و چون
تخلف معلول از علت تامه باطل شد پس علت تامه بر معلول معدوم تقدم
زمانی نتواند بود بلکه تقدمش تقدم بالذات خواهد بود و آنرا التقدم بالعلیه
نیز گویند و معنی تقدم بالعلیه آنست که متاخر موجود نتواند شد مگر آنکه متقدم
موجود بوده باشد و معدوم موجود نیست و هنوز اغیر در مرتبه وجود
متقدم متاخر موجود نشده باشد اگرچه در زمان وجود متقدم متاخر نیز
باید موجود نیست و این تقدم راجع شود بحکم عقل بر تقدم بدون آنکه در خارج
انفکاک باشد مثالش تقدم حرکت ید بر حرکت مفتاح چه هر دو در
یک زمان با هم محسوس شوند اما عقل حکم کند باینکه تا ید حرکت نکند حرکت مفتاح

نیاید و هر گاه ۲

حرکت ید بوجود آمده

بوجود نیاید حرکت مفتاح بوجود آید مثلا توان گفت که چون ید حرکت کرد مفتاح
حرکت کرد و نتوان گفت که چون مفتاح حرکت کرد ید حرکت کرد و علت
ناقصه تواند بود که مقدم باشد بحسب زمان بر معلول چنین و حال نظر بالتعیین
و فاعل غیر مستجمع شرایط نظر بمعلول و ماده مثل قطع خشب نظر بمعلول مرکب
مثل سریر اما علت ناقصه را از جهت محتاج الیه بودن تقدمی دیگر هست بر
معلول غیر تقدم زمانی و آنرا تقدم بالطبع گویند و معنی تقدم بالطبع
آنست که متأخر موجود نتواند شد مگر اینکه مقدم موجود باشد و لوازم نبود که
مقدم موجود باشد و هنوز اعنی در زمان وجود مقدم متأخر موجود
نباشد و در تقدم زمانی اینمعنی معتبر نباشد بلکه تقدم زمانی تقدمیست
که مقدم بآن تقدم با متأخر جمع نتواند شد چون تقدم دی بر امروز
و تقدم آدم بر نوح علی نبینا و آله و علیهما السلام و در تقدم بالعلیة و تقدم
بالطبع اینمعنی معتبر نباشد چه مقدم و متأخر در آن دو تقدم با هم جمع
شوند و تقدم بر دو وجه دیگر نیز باشد سوای وجوه ثلثه یکی تقدم بالشرف
چون تقدم فاضل بر مفضول و دویم تقدم بالرتبه چون تقدم صدر مجلس بر
صف نعال و چنین تقدم عام بر خاص در ذهن و در این هر دو وجه نیز مقدم
و متأخر با هم در وجود جمع شوند پس تقدمی که مقدم با متأخر جمع نتواند شد منحصر
در تقدم زمانی است پس مطلق تقدم بر پنج نوع باشد و متکلمین تقدم اخری

زمانی

زمانی چنین تقدم دی بر امروز را تقدم بالذات نام کنند و تقدم زمانی منحصر
در زمانیات سازند با وجود اشتراک هر دو در عدم اجتماع در وجود
و مطلق تقدم را بر شش نوع دانند و این خالی از تکلف نبود
بلکه حق آنست که مصداق این هر دو قسم عدم اجتماع در وجود است
و ثبوت اینمعنی در اجزای زمان بالذات و بیواسطه باشد و در زمانیات
بالعرض و بواسطه **فصل ششم** در معنی حدوث و قدم و بیان
حدوث ممکنات با سرها بدانکه حدوث مسبوق بودن وجود است
بعدم مطلق و قدم عدم مسبوقیت وجود است بعدم مطلق و قدیم
اعنی موجود غیر مسبوق بعدم مطلق منحصر است در واجب تعالی و جمیع
ممکنات حادث شوند و مسبوق بعدم مطلق و دلیل برین آنست که اگر
ممکن موجود مسبوق نباشد بعدم مطلقا موجود خواهد بود با قطع نظر از غیر
چه اگر با قطع نظر از غیر موجود نباشد بلکه معدوم باشد موجود علی
الاطلاق نخواهد بود چه مراد از موجود مطلق آنست که بر جمیع تقادیر
موجود باشد و بر هیچ تقدیر معدوم نباشد پس هر گاه با قطع نظر از غیر
موجود نباشد معدوم خواهد بود و چون با قطع نظر از غیر معدوم باشد
وجودش از غیر باشد لامحاله و این وجود از غیر مسبوق باشد بعدم
با قطع نظر از غیر چه اگر با قطع نظر از غیر معدوم نبود معقول وجود از

نتوانند کرد از غیر و حال آنکه ممکن قبول وجود ح

غیر نتوانستی بود و الا تحصیل حاصل لازم آمدی پس اگر ممکن مسبوق نبود بعدم
مطلق قبول وجود نکند مگر از غیر پس بطریق عکس نقیض این منافی گوییم اگر
ممکن مسبوق بعدم نبودی قابل وجود از غیر نبود لیکن قابل وجود است
از غیر لامحاله بنتیجه دهد که پس ممکن مسبوق است بعدم لامحاله و چون
مسبوق باشد بعدم حادث باشد چه مراد از حادث نیست مگر مسبوق بعدم
مطلق و چون عالم نیست مگر مجموع ممکنات پس عالم نیز حادث باشد
وهو المطلوب و بعضی را نزاع نیست درینکه حدوث بمعنی مسبوقیت
وجود است بعدم مطلق اما نزاع درین است که عدم سابق بر وجود عالم
تقدمش بر وجود عالم چه قسم از اقسام تقدم است که مذکور شد متکلمین
بر آنند که از قسم تقدم بالذات است که قسم سادس از اقسام تقدم شمعی اند
یعنی چون تقدم اجزاء زمان است بعضی بر بعضی و حکما چون تقدم اجزای
زمان نیز تقدم زمانی دانند و تقدم زمانی را مطلقا مستلزم زمان می بینند
نتوانند بود پس تقدم عدم عالم بر وجودش از باب تقدم زمانی باشد که
متقدم جمع نتواند شد با متاخر در وجود چه عدم اجتماع در وجود که
منشأ شی غیر قار الذات بود است مخصوص است بزمان و حرکت و مستلزم
آنست که قبل از وجود عالم حرکت و زمان باشد و این بدیهی البطلان است
و از حکما هر یک منقول نیست که تقدم عدم ممکن بر وجودش از کدام

قسم

ذاتی دانند غلط است چه تقدم ح

قسم از اقسام تقدم است و این که در افواه مشهور است که حکما تقدم عدم عالم
را بر وجود تقدم ذاتی نزد حکما تقدم بالعلیة است و آن تقدم علت تامه است
بر معلول پس چگونه تواند بود که عدم عالم علت تامه وجود عالم باشد بلکه
این جماعت تقدم زمانی را از عدم سابق کنند عدم سابق را زمانی
ندانند بلکه ذاتی دانند پس ایشان عدم مقدم بر وجود را عدم ذاتی دانند
نه زمانی نه آنکه تقدمش را تقدم ذاتی دانند و این هذا من ذاک آنچه
از کلام شیخ در شفا و غیر آن ظاهر میشود آنست که تقدم عدم بر وجود
از قسم تقدم بالطبع است که عدم محتاج الیه است محتاج و شک نیست که
عدم ذاتی ممکن موقوف علیه وجود غیری است چه اگر ممکن معدوم نباشد
بحسب ذات قبول وجود نتواند کرد از غیر چنانکه دانسته شد

فصل هفتم

در سبب احتیاج ممکن بعلت و نفی اولویت ذاتیه بدانکه علما اختلاف کرده اند
در سبب احتیاج ممکن بعلت کافه حکما و جمعی از محققین متکلمین بر آنند امکان
سبب است در حاجت ممکن بعلت و اکثر متکلمین بر آنند که سبب حدوث است
نه امکان و جمعی از متکلمین گویند سبب مجموع امکان است با حدوث
و بعضی دیگر گویند امکان است بشرط حدوث و حق مذهب اول است چه
ممکن آنست که وجود و عدم هر دو بنظر بذات وی مساوی باشد پس لامحاله
در رجحان احدهما محتاج باشد بمرجحی و مراد از علت نیست مگر مرجح وجود

فرضی ص

یا عدم و این احتیاج بمرجح حالت ممکن را بمجرد فعلیت وجود یا عدم خواه
حادث باشد و خواه نه لیس اعتبار حدوث را درین معنی مدخلیتی نتواند
بود نه بر سبیل استقلال و نه بر سبیل شرطیت یا شطریت لیس بطریق قیاس
استثنائی اگر گوییم حدوث را در حاجت ممکن بمرجح دخل بودی هر آینه
ممکن غیر حادث بتقدیر وجود یا عدم محتاج بمرجح نبودی لکن ممکن
بمجرد فرض وجود یا عدم محتاج بمرجح است نتیجه دهد که لیس حدوث
را در حاجت ممکن بمرجح دخل نباشد و در بعضی نسخ سؤالی کند که گاهی
ممکن در رجحان وجود یا عدم محتاج نبودی بمرجح که نسبت وجود و عدم بذات
ممکن علی السویه بود و این لازم نیست چه ممکن آنست که هیچکدام از وجود و
عدم ضروری وی نبود نه آنکه هر دو نظر بوی مساوی باشند پس
تواند بود که وجود مثلا اولی باشد نظر بذات ممکن لیکن بحد ضرورت
رسد و بمجرد اولویت وجود موجود شود بدون حاجت بعلت و
چون مفقود است ترجیح بلا مرجح لازم نیاید و جوابش آنست که گوییم ممکن بمجرد
اولویت وجود موجود نتواند شد خواه اولویت ناشی از ذات وی باشد
و خواه از غیر بآن معنی که ممکنی که علت هم دارد تا از جانب علت وجودش
واجب نشود موجود نتواند شد اگرچه فرض کنیم که وجودش اولی باشد از اولویتی
ناشی از علت و دلیل برین آنست که گوییم اگر ممکن بمجرد اولویت وجود

تواند شد عدمش یا وجود اولویت موجود تواند شد اگر جایز الوقوع باشد
بلکه ممتنع الوقوع باشد لازم آید که اولویت مفروضه وجوب باشد نه اولویت
جواز وجوب وجود نخواهیم مگر اینکه عدم جایز الوقوع نباشد پس با وجود
جواز عدم واقع شدن وجود محتاج باشد بمرجح غیر از اولویت چه ممکن
اولی الوجود بین العدم موجود شدن و نشدنش هر دو مساوی باشند چه
اولویت مفروضه چیزی در جانب ذات ممکن ماخوذ شد و تردید جواز عدم و عدم
جواز عدم در ممکنی که اولی است وجودش واقع شد پس آن اولویت مرجح

اولویت

مرجح نتواند شد و اگر اولویتی دیگر فرض کنی و سخن بآن الی غیر النهایة برکشد
اولویت امر اعتباریست و تسلسل در اعتبارات جایز گوییم ممکن با جمیع
اولویات غیر متناهیه وقوع عدمش جایز است یا نه اگر جایز نیست اولویات
وجوب باشد و اگر جایز است ترجیح بلا مرجح لازم آید و تقریر این دلیل بطریق
قیاس استثنائی آنست اگر اولویت در موجود شدن کافی بودی هر آینه
وقوع عدمش جایز نبودی والا ترجیح بلا مرجح لازم آمدی اما چون ممکن است
نه واجب وقوع عدمش جایز است نتیجه دهد که لیس اولویت در موجود شدن
ممکن کافی نیست و چون ثابت شد که جایز نیست موجود شدن ممکن بمجرد
اولویت خواه ناشی از ذات خود باشد و خواه از علت ثابت شد که ممکن
تا واجب نشود وجودش بعلت موجود نتواند و اینست معنی قول حکما که الشیء ما لم

بحال خود بوجود و چون دانستی که علت حاجت ممکن بعلت امکانست نه حدوث
و امکان لازم ماهیت ممکنست و بموجود شدن ممکن امکان از ماهیت او منفک
نشود چه ممکن موجود را نیز چون ملاحظه کنی وجود و عدم هر دو نظر بذات
وی مساوی باشند پس ممکن همچنانکه در ابتدای وجود محتاجست بعلت در بقای
وجود نیز محتاج باشد بعلت بلکه وجود دمبدم و نو بنو از علت بر وی فایض
شود چه بقا نیست مگر استمرار وجود پس هر دم که وجود بر وی ظهور
کند باید که از علت فایض شود پس ممکن همیشه مستفیض باشد در حدوث
جدید آناً فآناً حادث شود از علت عالیش در الطلوع و حدوثی
را که مسبوق بوجود دیگر باشد بر سبیل اتصال حدوث نگویند اما در حقیقت
حدوث باشد چه وجود در بن آن مخصوص بعینه در آن سابق نبوده
بلکه فی الحقیقة وجود در هر آن مسبوق باشد بعدم خود و مبدا حقیقی
وجود اگر یکنفس اگر ما افاضه وجود نکند عالم باسره معدوم مطلق شود
و نعم ما قیل محض التفاتی زنده دارد آفرینش را اگر نازی
کند از هم فرو ریزند قالبها و جماعتی که حدوث را علت حاجت دانند
ممکن را در بقا محتاج بعلت ندانند و از روی جهل و نادانی گویند
لو جاز علی الواجب العدم لما ضرّه وجود العالم و آنچه شبهه کنند که
اگر ممکن در بقا محتاج بعلت بودی هر آینه بمردن مرد بنّا و کوزه گر

ضرهم

مثلا

مثلا سبب انعدام خانه و کوزه بودی جوابش آنست که بنا و کوزه گر جمیع
اهل صناعتی حرف که در لغت اطلاق لفظ فاعل بر ایشان کنند
علت فاعلی وجود خانه و کوزه و سایر اجسام صناعیه نیستند بلکه
علت فاعلی حرکاتی اند که آن حرکات معدّه فیضان صور و وجود است
از واهب الصور و الوجود بر آن اجسام و انعدام علت معدّه موجب
انعدام معلول نیست و بر آنجماعت مفسده عظیم لازم آید که هیچ
خیر منتفع نشوند و آن چنانست که لازم آید ایشان را اثبات واجب
الوجود نتوانند کرد چه برین تقدیر نتوانند گفت که سلسله علل منتهی شود
بممکنی قدیم و او را بنا بر آنکه حادث نیست علتی نبود پس تسلسل لازم
نیاید و چنین ممکنی واجب الوجود نتواند بود و اگر بالتهیت چنین
ممکن راضی شوند تنزیه آله خود و اثبات صفات کمال برای وی
نتوانند کرد چه نفی شریک و سایر صفات ثبوتیه منوط بوجوب وجود است

علت هم

سلبیه و اثبات اکثر صفات هم

فصل هشتم در اثبات واجب الوجود براهین قاطع برین مطلب
که اعظم مطالب و اهم مسایلست بسیار است و با وجود کثرت منحصرست
در دو طریق یکی موقوف بر ابطال دور و تسلسل و دیگری غیر موقوف
بآن و ما از هر طریق برهانی که اخصر و اتم و اوضح براهین آن طریق
باشد ذکر کنیم اما تقریر برهان طریق اول آنست که گوییم شک

نیست در وجود ممکنات و ممکن موجود در الابد است از علتی موجود چنانکه
ثابت شد و آن علت نیز اگر ممکن باشد محتاج است بعلتی دیگر و این
علت دیگر اگر عین ممکن اول باشد بایمعنی که دو ممکن باشند که هر یک
علت وجود آن دیگر باشد دور لازم آید و اگر ممکن ثالث باشد آن
نیز محتاج باشد بعلتی پس اگر در مرتبه از مراتب علیت برگردد بیکی از
مراتب سابقه دور لازم آید هر چند مرتبه سابقه بعید باشد چه علت
علت علت لامحاله و مقدم بر مقدم مقدم و بیشتر دانستی که هر چند
واسطه در دور بیشتر باشد مفسده بیشتر خواهد بود و اگر در هیچ مرتبه
از مراتب علیت رجوع نکند بمراتب سابقه بلکه ترقی کند الی غیر النهایه
و اصلا منتهی نشود تسلسل لازم آید و محالیت دور و تسلسل هر دو
سابقا معلوم شد پس واجبست منتهی شدن سلسله علیت بموجودی
که ممکن نباشد و محتاج بعلت نبود و موجودی که ممکن نباشد و محتاج
بعلت نبود منحصرست در واجب الوجود چه دانستی که موجود منحصرست
در واجب و ممکن پس هرگاه ممکن نباشد لامحاله واجب خواهد بود
پس واجب باشد وجود واجب الوجود بسبب آنکه ضرورست وجود ممکن
الوجود و تقریر این برهان بطریق قیاس استثنائی آنست که گوییم هرگاه
ممکن الوجود موجود باشد بنا بر بطلان دور و تسلسل لابد است

بنود هو

که واجب الوجود

که واجب الوجود موجود باشد اما ممکن الوجود موجود است نتیجه دهد
که پس واجب الوجود موجود است و بعبارتی دیگر اگر واجب الوجود
موجود نباشد بنا بر بطلان دور و تسلسل ممکن الوجود موجود نباشد
اما ممکن الوجود موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود است
تقریر دیگر بنا بر موجود بودن ممکن هرگاه دور و تسلسل باطل باشد واجب
الوجود موجود باشد اما دور و تسلسل باطلست نتیجه دهد که پس واجب الوجود
موجود است و بعبارتی دیگر بنا بر وجود ممکن اگر واجب الوجود موجود
نباشد دور یا تسلسل لازم جایز باشد لیکن دور و تسلسل هیچکدام
جایز نیست نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود باشد و بطریق شکل
اول از قیاس اقترانی مرکب از متصلات گوییم هرگاه ممکن موجود باشد
سلسله عللش متناهی باشد لاستحالة التسلسل و هرگاه ممکن سلسله علل
ممکن متناهی باشد واجب الوجود موجود باشد لاستحالة الدور نتیجه دهد که
هرگاه ممکن محتاج باشد بعلت سلسله عللش متناهی باشد و غیر راجع
در علیت لاستحالة الدور و التسلسل و هرگاه سلسله علل ممکن متناهی باشد
و غیر راجع در علیت واجب الوجود موجود باشد نتیجه دهد که هرگاه ممکن
محتاج باشد بعلت واجب الوجود موجود باشد و هو المطلوب اما
تقریر برهان بطریق دویم اعنی طریق غیر موقوف ببطلان دور و تسلسل آنست

هرگاه ممکن موجود باشد واجب الوجود
موجود باشد و بعبارتی دیگر هم

که گوئیم اگر واجب الوجود موجود نباشد هیچ ممکن موجود نتواند شد خواه
دور و تسلسل باطل باشد و خواه نه چه مجموع ممکنات موجوده بعد از عدم واجب
الوجود یا موجود واحد حقیقی علیحده خواهد بود یا نه یعنی که صورتی یا هیئتی
و بالجمله جهت وحدت حقیقیه قایم باشد در خارج باو مانند سریر
و یا مجموع ممکنات موجوده موجود واحد حقیقی علیحده غیر کل فرد افراد خواهد
بود یا نه یعنی مجموع من حیث المجموع جهت وحدت حقیقیه بحسب خارج علیهم
قایم نباشد مانند عشره واحده و عسکر واحد و صف واحد پس اگر
مجموع ممکنات موجود واحد علیحده باشد بحسب خارج او نیز ممکن خواهد بود
نه واجب بنا بر آنکه مفروض عدم واجبست و چون ممکن باشد و موجود بود
لا محاله محتاج باشد بعلتی و چون واجب الوجود نیست لهذا علتش نفس
ذات او نتواند بود پس علتش یا یکی از اجزای او خواهد بود و یا
خارج از او و چون سخن در علت مستقله است چه مراد علتی است که وجود
ممکن باو واجب شود تا موجود تواند شد و آن نیست مگر علت مستقله
پس نتواند بود که علت مجموع یکی از اجزای وی باشد چه علت مستقله
مجموع لابد است که علت هر یک از اجزا باشد و لازم آید که آن یکی از
اجزا که علت مجموع است علت نفس خود نیز باشد و حال آنکه ممکن است
و ممکن علت نفس خود نتواند بود و نیز نتواند بود که علت مجموع خارج از

اجزا

اجزای وی باشد که مجموع ممکناتست چه خارج از مجموع ممکنات موجودی
نتواند بود مگر واجب و مفروض عدم واجبست و اگر مجموع ممکنات من حیث
المجموع موجود واحد علیحده بحسب خارج نباشد و علتی علیحده نطلبد بلکه نباشد
در خارج مگر نفس افراد متکثره غیر متناهیه که هر یک علت فرد دیگر را
الی غیر النهایه و محتاج نبود تحقق این مجموع من حیث المجموع موجود است
اعتبار دیگر بتحقق نفس آحاد غیر متناهیه که متحقق است هر یک بتحقق دیگری
و این مجموع بمعنی نفس آحاد است معروض هیئات اجتماعیه بدون نفس هیئات
اگر چه در خارج موجودست علیحده اما موجود واحد علیحده نیست چرا که
جهت وحدتش که هیئات اجتماعیست امر لیست اعتباری متحقق در ذهن
نه در خارج بلکه در خارج نیست مگر نفس آحاد که معروض این امر ذهنی است
پس نفس آحاد موجود باشند در خارج بوجودی که غیر وجود هر یک از آحاد است
و غیر وجودات آحاد و این وجود لا محاله وجودیست علیحده غیر وجود
هر یک از آحاد اما وجود واحد نیست بلکه وجود کثیر است و محتاج نیست
بعلتی غیر از علل آحاد و علل آحاد متحقق است با آحاد چه نبود من آ
که هر یک از آحاد علت دیگری باشد و این وجود اعنی وجود مجموع آحاد که
مرکب از وجودات آحاد است اگر چه از این حیثیت غیر وجودات
آحاد است محتاج بعلتی غیر آحاد نیست اما بجهت آنکه واجب شود تا موجود

تواند نه محتاج است بعلتی غیر از آحاد و چه نفس احاد علت وجوب این وجود
نتوانند شد چه وجود هر یک از احاد اگر چه واجبست بوجود علت خود
و ممتنعست عدمش و واجب نیست وجودش بنسبت باینکه هر یک از احاد
اگر چه ممکنست و هر ممکن جایز العدم اما چنین علتش که یکی دیگر از احاد است
فرضا موجود است پس عدم آن یک ممتنعست بخلاف عدم همه احاد چه
فرض عدم همه آحاد فرض عدم معلولست با عدم علت و این فرض بهر گاه
علت ممکن باشد لا محاله ممکن باشد پس عدم مجموع سلسله که هر یک
از احادش ممکن باشد جایز است و عدم یکی از آن سلسله تنها ممتنع
و عدم مجموع ممکنات اینچنین است اعنی عدم سلسله ایست که هر یک از احادش
ممکنست پس جایز باشد و چنین عدم مجموع ممکنات جایز باشد وجود پس
لا محاله واجب باشد و دانستی که وجود ممکن تا واجب نشود موجود نتواند
شد و هیچیک از احاد این سلسله علت وجوب وجود این سلسله نتواند
شد چه وجود این سلسله غیر وجودات احادست پس اگر احدی از سلسله
علت وجوب جمیع وجودات احاد این سلسله باشد علت وجوب
وجود خود نیز باشد و هر چه علت وجوب وجود خود باشد واجب الوجود
لذاته باشد نه ممکن الوجود و مجموع سلسله نیز نتواند که علت وجوب وجود
باشد که مجموع سلسله نیست مگر غیر احاد و وجودش بهم مگر غیر وجودات

با وجود علت خود اما مجموع آحاد ممتنع نیست عدمش ۱۲

نیست ۱۲

احاد

احاد و هر یک از احاد ممکنست پس مجموع نیز ممکن باشد و چون ممکن باشد
علت وجوب وجود خود نتواند شد اگر گویند چرا نتواند بود که علت
وجوب وجود سلسله مجموع احاد ما عدا معلول اخیر باشد و این مجموع ما عدا
چنین غیر مجموع احاد باتمامهاست بسبب اشتمال احاد باتمامها بر معلول
اخیر بخلاف ما عدا پس مجموع سلسله علت وجوب نفس خود نشده
باشد بلکه جزو سلسله علت مجموع سلسله باشد و چون این جزو امور متعدده
اند و هر یک علت وجوب دیگر لازم نیاید که یکی از اجزای سلسله واجب
لذاته باشد جواب گوییم که چون این امور متعدده همه ممکنات اند و علل
و معلولات پس عدم هر یک اگر چه با فرض وجود دیگر ممتنع است
لیکن عدم همه با هم جایز است و هر گاه عدم همه با هم جایز باشد عدم
معلول اخیر نیز با عدم همه جایز خواهد بود و چنین عدم جمیع احاد سلسله
باشد ها جایز باشد وجوب از یکی استفاده تواند شد پس علت وجوب وجود
سلسله موجود باید خارج از سلسله موجود خارج از سلسله جمیع ممکنات
است مگر واجب الوجود لذاته پس اگر واجب الوجود نباشد هیچ ممکن موجود
نتواند شد پس بطریق قیاس استثنائی گوییم اگر واجب الوجود موجود
نباشد هیچ ممکن موجود نباشد لیکن ممکن البته موجود است

فصل

نتیجه دهد که البته واجب الوجود موجود است ۱۲

فصل نهم در نفی شریک از واجب الوجود بدانکه واجب الوجود را شریکی

نتواند بود نه در مهیت و نه در وجود اما در مهیت بسبب آنکه مشارک در
مهیت یا مماثل باشد و یا مجانس چه مهیت مشترکه اگر تمام حقیقت هر دو بود
متشارکین متماثلین باشند و اگر بعض از حقیقت هر دو بود متجانسین چه بعض حقیقت
مشترکه یا جنس باشد و یا فصل بعید و فصل البته مستلزم جنس بود پس بر تقدیر
متشارکین در بعض مهیت متجانسین باشند پس اگر واجب الوجود را مشارکی
بود در مهیت و آن مهیت مشترکه بعض از حقیقت هر دو بود لازم آید
که واجب الوجود را جنس باشد و هر حقیقت را که جنس باشد لا محاله فصل باشد
چه جنس عبارت از بعض حقیقت مشترک است میان هر دو پس لا محاله در حقیقت
هر فرد جزو دیگر باید که مشترک نبود بلکه مختص بآن فرد بود و امتیاز فرد بن
از یکدیگر لا محاله بآن جزو باشد و مراد از فصل نیست مگر جزو مختص ممیز
پس لازم آید که حقیقت واجب الوجود مرکب از جنس و فصل بود و ترکیب
مطلقا در واجب الوجود محالست بسبب آنکه مرکب محتاج باشد با فراد و جزو غیر
کلست بالبدیهه و احتیاج بغیر منافی وجوب وجود است چنانکه دانسته شد
و اگر مهیت مشترکه میان الواجبین تمام حقیقت هر دو بود و چنین مهیت را
مهیت نوعیه گویند پس هر یک از واجبین محتاج خواهد بود در وجود خود
که ممتاز است لا محاله از وجود آن دیگر بعوارض مشخصه و محتاج بغیر در
وجود واجب الوجود نتواند بود و ازینجا معلوم شد که تشخص واجب الوجود

عین

عین حقیقت باشد چنانکه وجود عین حقیقت اوست و اما آنکه واجب
الوجود را شریکی در وجوب وجود نیست بسبب آنکه دانسته شد که وجود
و وجوب عین حقیقت اوست پس اگر دو واجب الوجود باشند حقیقت
وجود مشترک باشد میان هر دو حقیقت و وجود مشترکه میان دو چیز یا جنسی
باشد و یا نوعی و بر هر تقدیر ترکیب واجب لازم آید چنانکه گذشت و تقریر
این برهان بطریق قیاس استثنائی آنست که گوئیم اگر واجب الوجود را
شریکی بود هر آینه مرکب بودی لیکن مرکب نیست پس او را شریک
نیست و هو المطلوب و لا بد است درین مقام از ذکر شبهه ابن کمونه
و رفع نمودن آن و آن چنانست که کسی گوید معنی عینیت وجود در واجب
نیست مگر اینکه نفس حقیقت واجب منشأ انتزاع وجود بود بدون حاجت
بامر زاید از ذات نه آنکه در خارج عین حقیقت باشد و وجودی که عین آن
حقیقت باشد پس بنا برین تواند بود که در خارج دو حقیقت مختلفه بتمام
مهیت باشند که هر یک بنفس ذات خود منشأ انتزاع وجود شوند و
وجود نبود مگر لازم منتزع از نفس حقیقت هر دو و تواند بود که حقایق
مختلفه را لازم واحد باشد چنانکه مقرر است پس حقیقت مشترکه بحسب
خارج لازم نباشد و ترکیب واجب لازم نیاید این بود تقریر شبهه و قوم
چنین در مسئله عینیت وجود واجب بهمین اکتفا کرده اند که وجود در خارج

عین حقیقتش باشد بالمعنی المذکور رفع این شبهه بر ایشان بغایت مشکل شده
و ما بحمد الله بتوفیق الله تعالی و فضله متفطن شده ایم که عینیت وجود در
واجب آنست که وجود در خارج عین حقیقت واجب باشد بالمعنی المذکور و ماهیت
واجب عین مفهوم وجود منتزع نباشد در ذهن بمعنی که سابقا بیان کردیم دفع
این شبهه بر ما بغایت آسان شده و تقریرش آنست که گوییم چون ماهیت
واجب عین مفهوم وجود است در ذهن پس اگر مفهوم وجود که
نیست مگر معنی واحد منتزع شود از دو حقیقت مختلفه بتمام ماهیت لازم
آید که ماهیت واحده تمام ماهیت دو حقیقت مختلفه بتمام ماهیت باشد و
این بدیهی البطلانست والحمد لله علی فضله

فصل دهم

در صفات واجب الوجود بدانکه واجب الوجود را دو گونه صفاتست
که زبان شرع بآن ناطق شده و عقل نیز بران دلالت کرده
قسم اول صفات ثبوتیه حقیقیه که مفهوم آنها سلب و اضافه نیست
اگرچه عارض تواند شد اضافه بغیر بعضی از آنها را مانند قدرت
و علم و اراده و مشیت و اختیار و سمع و بصر و حیوة و کلام اما
معنی قدرت توانائیست برای ایجاد اشیا بر وفق علم و اراده و لازم
استطاعتست آنکه اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند پس اگر چیزی را همیشه
خواهد و کند و یا هرگز نخواهد و نکند منافی قدرت نباشد و فاعل

نسبت

نسبت بصفت قدرت فعل و ترک هر دو نظر باو مساوی باشند و تا
خواهش بیک طرف منضم نشود رجحان نیابد و قدرت واجب تعالی
عامست اعنی شامل جمیع ممکناتست بسبب آنکه ممکن اگر جایز الوقوع
نباشد ممکن نباشد و اگر جایز الوقوع باشد موقوف بمرجح باشد و جمیع مرجحات
منتهی شود بواجب الوجود پس همه ممکنات مقدور او باشند اگر کسی
گوید که وقوع ممکن محتاج است بمرجح و مرجح لازم نیست قادر باشد پس
تا ممکن مقدور باشد بلکه تواند بود که مرجح فاعل بالطبع باشد که بسبب او
بفعل و ترک مساوی نباشد مانند نار نظر باحراق مثلا جواب
گوییم که فاعل بالطبع چون ممکنست در وجود خود محتاج است بمرجح که لا
محاله منتهی شود بواجب الوجود پس معلول او مقدور واجب الوجود
باشد بایمعنی که واجب الوجود اگر خواهد مثلا نار را ایجاد کند تا
احراق کند و اگر نخواهد ایجاد نار نکند و احراق بفعل نیاید پس
احراق که معلول نارست مقدور واجب الوجود باشد و اما
مراد از علم ادراک جمیع اشیاست خواه کلی و خواه جزوی و خواه
مجرد و خواه مادی و خواه ذات خود و خواه غیر خود و اما
مراد از اراده علمست بمصلحت فعل یا بمفسده فعل که سبب آن
خواهش بفعل یا ترک باشد و اما مشیت خواهش است بفعل

یا ترک که بسبب علم بمصلحت یا بمفسده بهم رسد و اما اختیار
برگزیدن فعلست بر ترک یا ترک بر فعل بسبب تعلق خواهش باحدهما
و در واجب تعالی این هر دو صفت اعنی اراده و مشیت و اختیار
از هم منفک نباشند چه او عز شانه مطلق و فی در مطلق و فعل و ترک
اشیا منوط نتواند بود مگر بمصلحت و مفسده که راجع شوند بمخلوقات
پس همین که دانست مصلحت در وجود چیزی در وقتی که مصلحت مخصوص
بآن وقت بود البته خواهد فعل آن چیز را و اختیار فعل کند چه وجود
معارض و منازع در شان او مقصور نباشد و تردد و در امر دیگر روا
نبود و آنچه گفتیم بخلاف ماست که گاهی علم بمصلحت چیزی داشته
باشیم و خواهش بآن نباشد و گاه باشد خواهش هم باشد و اختیار
نتوانیم کرد و نیز گاه باشد که علم بمصلحت یا بمفسده بعد از تردد
و اندیشه بسیار بهم رسد و بسیار هم باشد که بهم نرسد و ترجیح ممکن
نگردد و اما سمع و بصر علمیست متعلق بمسموعات و مبصرات
بلکه بجمیع جزئیات محسوسه و اینکه در شرع تخصیص بسمع و بصر یافته
بنا بر آنست که چون سمع و بصر لطیفترین حواس است نسبت بطریق
مجاز بواجب الوجود روا است بخلاف سایر حواس که بطریق مجاز
بواجب الوجود روا نیست و اما مراد از حیوة صفتی است که مصحح

اتصاف

اتصاف موصوف بعلم و قدرت مثلا جسم بما هو جسم صحیح نیست
اتصافش بعلم و قدرت و همچنین جماد بما هو جماد و نبات بما هو
نبات لیکن حیوان بما هو حیوان صحیحست اتصافش بعلم و قدرت
پس صفتی را که در حیوان منشأ صحت اتصاف مذکور است حیوة
خوانند و اما مراد از کلام قدرتیست متعلق بایجاد الفاظ
و حروفی که دلالت کنند بر معنی که مقصود باشد القای آن معانی
بسوی مخاطب نه نفس الفاظ و حروف که در لغت و عرف
کلام عبارت از آنست چه الفاظ و حروف صوتیست قایم بهوا
و نه معنی الفاظ قایم است بنفس کسی که تکلم تواند کرد و لا
محاله او را متکلم نتوان گفت پس این الفاظ و حروف
قرآن مجید مثلا کلام خداست لیکن نه کلامی که یکی از صفات
واجب تعالی است بلکه کلامی که یکی از صفات است بمعنی تکلمست
و تکلم بمعنی قدرت بر ایجاد الفاظ مذکوره و الفاظ کلام است
بمعنی متکلم به و دلیل بر آنکه کلام بمعنی متکلم به اعنی الفاظ
مذکوره غیر صفتست آنست که الفاظ مذکوره بالبدیهه حادثست
هم بالنوع و هم بالشخص اما بالنوع در وقت نزول و اما
بالشخص در وقت تلاوت و صفت واجب الوجود بالاتفاق

بنا بر آن معانی بنفس ص
[illegible] معانی
الفاظ قایم بهم ص

حادث نتواند بود پس بطریق شکل اول گوئیم کلام بمعنی الفاظ حادثست
وهیچ حادث صفت خدا نتواند بود نتیجه دهد که کلام بمعنی الفاظ
صفت خدا نتواند بود چه معانی صفات مصنفانه گور شد و این برانکه
دلیل بر ثبوت این صفات برای واجب الوجود آنست که هیچ شک نیست
که ثبوت این صفات کمالست برای موجود بما هو موجود چه بالبدیهه معلومست
که علم مثلا کمال و شرفست نظر بجهل و جهل نقص است نظر بعلم و همچنین قدرت
کمالست نظر بعجز و اراده و اختیار نسبت باضطرار و سمع و بصر و
حیوة نسبت بمقابلاتش و کلام نسبت بعجز و لکن نیست در صحت
اتصاف موجود بما هو موجود باین کمالات بما یمنع که حیثیت
موجودیت منافی اتصاف باین کمالات نیست بلکه گاه هست که موجود
لا بما هو موجود بل بما هو ذو خصوصیه زایده علی الموجودیه قابل
اتصاف باین کمالات نیست با بمعنی که موجود متخصص شده باشد
بطبیعت و صورتی که منافی قبول علم و قدرت و سایر کمالات
بود ولیکن آن طبیعت و صورت لا محال زاید است بر موجودیت
پس هر موجود را در هیچ حیثیتی و جهتی نیست بغیر از موجودیت
لا محاله در و امر منافی اتصاف کمال نخواهد بود و واجب الوجود
موجود است بما هو موجود بدون خصوصیتی زایده بر موجودیت و صحت

چه دانستی

بدل ذا خصوصیه

ربما بلا ان نقص است برای هو موجود بما هو موجود [uncertain]

چه دانستی که حقیقتش عین وجود است و مهیت غیر وجود منتفی از و
پس هیچ خصوصیتی دیگر در و نتواند بود چه همه خصوصیتها فرع مهیت
زایده بر وجود است که در واجب منتفی است پس در واجب امری که
منافی اتصاف بکمالات باشد متحقق نتواند بود و نیز دانستی
که هرچه ممکن باشد اتصاف واجب الوجود باو واجبست اتصاف واجب
باو والا لازم آید که در واجب الوجود جهتی بالقوه باشد و آن محال است
پس واجب الوجود متصف باشد بکمالات مذکوره پس بهیات شکل
اول گوئیم واجب الوجود موجود است بما هو موجود و هرچه موجود است
بما هو موجود صحت اتصاف او بکمالات وجود نتیجه دهد که پس
واجب الوجود صحیح است اتصاف او بکمالات وجود و بعد از آن
گوئیم کمالات مذکوره صحیح است اتصاف واجب الوجود باو و هرچه
صحیحست اتصاف واجب باو ثابتست بالفعل برای او نتیجه دهد که
پس کمالات مذکوره ثابتست بالفعل برای واجب الوجود و هو المطلوب
و چون طریق ثبوت صفات کمال در واجب الوجود دانستی و دانستی
کمال بعض این صفات نتوانی دانست که ذات واجب در اتصاف
باین صفات واقعست بر اکمل انحاء اتصاف شی بصفت چنانکه
واقعست بر اکمل انحاء اتصاف شی بوجود و نحو اکمل در اتصاف

مترتب شود از ان بر ذات پس قیام صفت
لوی مترتب شود از ان اثر
را اصلا لازم نیست

آنست که ذات در اتصاف باین صفات محتاج نباشد بقیام صفتی زایده
بود بلکه ذات بذات خود متصف باشد بمفهومات این صفات یا بمعنی
که اثری که در غیر واجب تعالی بر ذات واجب تعالی بذاتها بدون
حاجت بقیام صفتی باو پس صفات واجب عین ذات او باشد
چنانکه وجود عین ذات اوست و تقریر دلیل برین مطلب بطریق
قیاس استثنائی آنست که گوئیم هرگاه عینیت صفت کمال باشد نظر
بزیادتی صفت باید که صفات واجب عین ذات او باشد لاستحاله
النقص علیه تعالی لیکن عینیت صفت کمالست نظر بزیادتی صفت
بالبدیهه نتیجه دهد که پس صفات واجب عین ذات او باشد و هو المطلوب
وایضا ازین طریق توان دانست که علم واجب تعالی باشیا حضوریست
بسبب آنکه علم حضوری اعنی حاضر بودن اشیا بنفس خود نزد
واجب تعالی اکملست بالبدیهه از علم حصولی اعنی معلوم بودن اشیا مر
واجب تعالی را بسبب قیام صور اشیا بذات واجب تعالی پس بطریق
قیاس استثنائی گوئیم هرگاه علم حضوری اکمل باشد از علم حصولی
باید که علم واجب حضوری باشد لیکن علم حضوری اکملست بالبدیهه
نتیجه دهد که پس علم واجب حضوریست و هو المطلوب و این
سخن در علم تفصیلی بعد از ایجاد است و قبل از ایجاد لازم نیست

مگر علم

مگر علم اجمالی که عین ذات واجب تعالی است و اما علم تفصیلی قبل از
ایجاد بر دو وجه متصور است یکی بحصول صور اشیا در ذات واجب تعالی
و یا در ذات معلول اول و دوم بحضور ذوات اشیا قبل از ایجاد
همچنانکه بعد از ایجاد بنا بر آنکه قبلیت زمانی و بعدیت زمانی نظر بواجب تعالی
یکسان باشد و تصحیح این هر دو وجه اعنی حصول صور در ذات
واجب تعالی و حضور ذوات قبل از ایجاد بغایت دشوار است و ما
در گوهر مراد و سایر کتب علمیه تصحیح هر دو وجه کرده ایم و در دفع معارضات
و اشکالات بخصم و ذکر آنها مناسب این رساله نیست و واجب هم
نیست تحصیل اعتقاد بچگونگی علم واجب تعالی بعد از اعتقاد باصل
علم و ادعان باینکه جمیع اشیای کلیه و جزئیه مجرده و مادیه بعد از
ایجاد و قبل از ایجاد معلوم واجب الوجود است بنحو که لایق بجلال
او باشد و این اعتقاد حاصل شود از نظر بدلایل سابق در اثبات
صفات و کمالات و اگر کسی بجهت حصول اطمینان طلب تحقیق کند
کافیست اعتقاد بعلم تفصیلی حضوری بعد از ایجاد و علم اجمالی
قبل از ایجاد که عین ذات واجب تعالی است اما تفصیلی حضوری
بعد از ایجاد کیفیتش ظاهر است و اما اجمالی قبل از ایجاد
بیان کیفیتش آنست که مراد از علم اجمالی علمیست بسیط که اگر
تحلیل و تفصیل کرده شود بعینه علم باشیای کثیره باشد پس پیش

خو

از تحلیل نیز حاصل وقت که اشیاء کثیره معلوم است و توضیح این مطلب مثالی
کنیم و گوییم کسی که عالم یکی از علوم مدونه مثل علم نحو باشد لازم نیست که او را
ملکه‌ئی حاصل شود که بآن ملکه علم بجمیع مسایل جزویه نحو او را حاصل باشد
بحیثیتی که اگر کسی سؤال از مسئله از مسایل جزئیه نحو کند آن عالم یقین
داند که علم بجواب آن مسئله او را حاصلست پس شروع کند در تقریر جواب
و حال آنکه صورت آن جواب اصلا پیش از تقریر بعینها در ذهن او منتقش
بلکه چیزی او را حاصل بود باشد که قابل تحلیل و تفصیل باشد بآن جواب
جزئی و سایر مسایل جزئیه و در اصطلاح علما علم نحو عبارتست از آن ملکه و
آن ملکه علمیست اجمالی بجمیع این مسایل مفصله جزئیه پس تواند بود که عالم
نحوی را صورت هیچ مسئله جزئیه بالفعل در ذهن حاضر نبوده باشد
و مع ذلک عالم باشد بجمیع مسایل نحو باین معنی که هر مسئله جزئیه که از او پرسند
جواب تواند گفت پس او عالمست حقیقة بآن مسئله جزئیه و الا چگونه
قادر بر جواب این مسئله میبود و نسبت آن ملکه بآن مسایل جزئیه نسبت
علت است بمعلولات چنانکه وجود خارجی معلولات از علت حاصل شود
وجود ذهنی مسایل جزئیه از ملکه مذکوره حاصل شود و هرگاه علت شیء
کسی را حاصل باشد آن شیء نیز او را حاصل باشد بطریق اتم پس واجب تعالی
را پیش از ایجاد اشیا علمی حاصلست بسیط که عین ذات اوست و آن
علم اوست بذات خود و چنانکه ذات او علت جمیع اشیا است اما

وجود

بحسب وجود خارجی علم بذات او نیز علت علوم تفصیلی بجمیع اشیا است
بحسب وجود علمی پس هرگاه واجب الوجود را علم بذات خود
حاصل باشد علم بجمیع اشیا نیز حاصل باشد بسبب آنکه ذات او علت
جمیع اشیا است و علم بعلت مستلزم علم بمعلول است بلکه عین علم بمعلول
اگر کسی اعتراض کند که ما علم بذات خود داریم و حال آنکه علم
تفصیلی که در زمان مستقبل از ما صادر خواهد شد ما را حاصل نیست
پس چگونه علم بعلت مستلزم علم بمعلول یا عین علم بمعلول باشد جواب
گوییم که ما بذات خود علت مستقله فعل خود نیستیم بلکه ما را
دواعی فعل از خارج بهم رسیدن اسباب و آلات خارجیه ضرورست
بهم نرسد صدور فعل از ما ممکن نگردد بخلاف واجب الوجود
که علت مستقله جمیع معلولاتست و داعی بر فعل که علم بمصلحت است
عین ذات اوست و مستغنی است از خارج و منزه از حاجت باسباب
و آلات خارجیه

قسم دوم

صفات سلبیه است و اضافیه
اما سلبیه مثلا الواجب لیس بجوهر و لا بعرض و لا بجسم و لا فانیا و لا
محل و لا مکانیا و لا زمانیا و لا ذی صورة و شکل و لا
متحرک و لا ساکن و امثال ذلک و آن راجع شود بتنزیه واجب تعالی
از هرچه لا یلیق بجلاله و شأنه و منافی باشد با واجب الوجود

و علت فعل خود نیستیم صح

داعی چنین صح

بودن و دلیل بر آن همین واجب الوجود بودنست چه همه این اوصاف
مقتضی حاجت و نقص است که مستلزم امکانست و امکان منافی
وجوب و اما اضافیه مانند خالقیت و رازقیت و قیومیت و امثال آن
و هیچکدام از صفات سلبیه و اضافیه عین ذات نتواند بود و
الا لازم آید که ذات واجب از مقوله سلب یا اضافه باشد و حال
آنکه سلب عدم است و اضافه غیر وجود مستقل محتاج و ذات واجب
عین وجود است و غیر محتاج و آنچه درین مقام متعارف شده
در کتب متکلمین ذکر مبحث رؤیتست و تطویل عظیم در نفی
و اثبات آن جمهور اشاعره قایلند بجواز رؤیت باری تعالی در
روز قیامت مر مؤمنان را و جمهور معتزله و علمای امامیه متفقند بر
امتناع رؤیت مطلقا بنا بر آنکه تعلق رؤیت بشی مستلزم
شکل و صورت و مکان و جهت و سایر صفات و لوازم جسمیت است
که در شان باری تعالی ممتنعست بدلیل وجوب وجود چنانکه گفته
شد و اشاعره مضطر شده اند که قایل شوند بجواز رؤیت
بدون لوازم مذکوره و این معنی قایل شدنست بوجود ملزوم بی وجود
لازم و امتناع آن از جمله بدیهیاتست و بعضی از ایشان
بسخافت این قول واقف شده گویند که معنی مذکور در حقیقت
رؤیت نیست بلکه از مقوله مشاهده عقلیست نهایتش از قدرت

الهی

الهی ممتنع نیست که حالتی که مر عقول مؤمنان را ثابت در روز قیامت
که مشاهده نور وجود الهی بقدر معرفت که هر کدام را حاصل شده نماید
لکن حالت برابر خارجه بصر مؤمنان نیز حاصل شود آنرا نیست برا رؤیت
نام کنیم و این غایت توجیه مذهب اشعریست و این سخن مبنی بر اصل فاسد
ایشانست که قایلند بجواز ثبوت هر چیز برای هر چیز مثلا جماد را مماهو
جماد جایز دانند که عالم متبحر در جمیع فنون علمیه باشد و جایز دانند که جسم
کار عقل و عقل کار جسم کند و آب کار آتش و آتش کار آب و اراده الهی
را جزافی محض دانند و هیچ قابلیت و استعداد و مصالح و مفاسد را
در اتحاد اشیا مدخل نه نهند و فساد این اصل عند التأمل افحش
از آن فرعست و چون امر این مسئله در غایت ظهور است اولی آنکه
از تطویل در آن اعراض کرده شود

باب دویم

در عدل و مراد از عدل وجوب اتصاف ذات واجب الوجود بفعل
حسن و جمیل و تنزه او است از فعل ظلم و قبیح بالجمله همچنانکه توحید کمال واجبست
در ذات و صفات عدل هم کمال واجبی است در افعال و مطلوب ازین
باب در چند فصل مبین گردد

باب اول

در بیان حسن و قبح
افعال بدانکه علما را اختلافست در اینکه حسن و قبح افعال عقلیست یا شرعی جمهور
امامیه و معتزله و حکما بر مذهب اولند و جمهور اشاعره بر مذهب ثانی و مراد
از حسن فعل آنست که فاعل آن فعل بسبب آن فعل مستحق مدح و

و ازین جهت که راجع
بصر حاصل شود

الا تعظیم شود و مراد از قبح فعل آنکه فاعل آن بسبب آن مستحق مذمت و
تذمیم گردد و مراد از مدح و تعظیم و همچنین از مذمت و تذمیم اعم است از آنکه
از جانب خدای تعالی باشد و یا از جانب عقلا پس مراد از عقلی بودن حسن و
قبح آنست که عقل تواند دانست محمودیت نفس الامر و مذمومیت
نفس الامر بعضی از افعال را اگرچه شرع وارد بر آن نشده باشد و یا تواند
دانست جهت ورود شرع را بحسن فعلی و یا بقبح فعلی اگر شرع وارد
شده باشد و نه آنکه عقل جهات حسن و قبح را در بعضی دیگر از افعال
و محتاج بودن بورود شرع ضرر نکند بعقلی بودن حسن و قبح مطلقا چه
هرگاه بعضی از وجوه حسن و قبح بالاستقلال دانسته شد بعضی دیگر که موقوف
بورود شرع است معلوم تواند شد تا بعض مذکور مثلا تواند دانست که
فعل فلانی که امر شرع بآن وارد شده البته حسن است در نفس الامر که اگر
قبیح بودی یا خالی از جهات حسن و قبح هر دو بودی هر آینه قبیح بودی از حکیم
طلب آن فعل و همچنین فعلی که نهی شرع از آن وارد شده تواند دانست که
مذموم است در نفس الامر و الا نهی از آن مذموم بودی و مراد از شرعی بودن حسن
و قبح آنست که عقل را نرسد نه ادراک حسن و قبح و نه ادراک جهات حسن
و قبح در هیچ فعلی از افعال نه پیش از ورود شرع و نه بعد از آن و گاه
باشد که گویند مراد از عقلی بودن اشتمال فعل است بر جهت محسنه و جهت
مقبحه خواه عقل آن جهت را تواند دانست و خواه نه و مراد از شرعی بودن

آنکه

آنکه مشتمل بر جهت نباشد بلکه حسن و قبح در افعال بمجرد امر و نهی شارع موجود
شود پس فعلی را که امر بآن وارد شده نتواند بود که در همان وقت بعینه نهی
از آن وارد شود و فعلی را که نهی از آن وارد شده نتواند بود که در همان وقت
امر بآن صادر شود و بنا بر عقلی بودن محالست بعکس مذکور هرگاه وقت متحد
اما اگر وقت مختلف شود تواند بود که جهت متغیر شود بحسب تغییر مصلحت و مفسده
پس حسن در وقتی قبیح شود در وقت دیگر و بالعکس چنانکه در صورت نسخ احکام
و چون این جمله دانستی بدانکه حق مذهب اول است چه حسن بعضی از افعال ضرورت
مانند عدل و صدق و همچنین قبح بعضی مانند ظلم و کذب و عقل در این هر دو حکم محتاج
نیست بشرع و لهذا متفقند در این احکام اهل ملل و غیر اهل ملل و این مذهب
در نهایت ظهور است غایتش در او اشکال عظیم وارد است که عمده در تصحیح این
این مذهب رفع آن شبهات است یکی آنکه بعضی گفته اند حسن و قبح به معنی اطلاق میشود
اول بمعنی صفت کمال و صفت نقص دوم بمعنی موافقت غرض که مصلحت گویند و
مخالفت غرض که مفسده گویند و عقلی بودن این هر دو معنی مسلم است اما غیر
محل نزاع است سوم حسن و قبح در احکام الله که بمعنی استحقاق ثواب و
عقاب است و این محل نزاع است لیکن عقلی بودنش مسلم نیست و جوابش آنست که
صفت کمال و صفت نقص و همچنین موافقت غرض و مخالفت غرض هرگاه از صفات
فعل اختیاری باشند راجع شوند بمذمومیت و محمودیت و مدح و ذم هرگاه اعم باشد
از آنکه ناشی از جانب خدا تعالی باشد و یا از جانب عقلا و از جمله مدح و ذم آنکه

ثواب و عقاب اخروی یعنی استحقاق ثواب و عقاب نیز راجع شود بانحای مدح و ذم و اگر
محمودیت و مذمومیت عقلی مسلّم باشد لازم آید محمودیت و مذمومیت عند الله نیز که
بمعنی استحقاق ثواب و عقابست چه هرچه مذموم باشد یا ممدوح عقلا مذموم و
ممدوح باشد در نفس الامر بسبب آنکه هرچه عقل بضرورت یا بنظر صحیح حکم بآن کند اگر
موافق نفس الامر نباشد ارتفاع امان از عقل لازم آید و آن بالاتفاق
باطلست پس ممدوح و مذموم عقل ممدوح و مذموم باشد در نفس الامر ممدوح
و مذموم باشد عند الله و این لازم اند جهل واجب تعالی بما فی نفس الامر و یا
لازم آید صدور فعل از واجب تعالی نه بر موافقت نفس الامر و این هر دو
معنی باطلست بالاتفاق اشکال دویم آنکه قضیه العدل حسن و الظلم قبیح
را حکما از مقبولات عامه که ماده قیاس جدلیست و اتفاق آراء در آن
بنا بر مصلحت عامه و مفسده عامه شمرده اند پس عوض ضرورت که معتبرست
در یقینیات که ماده برهانند در ان مسموع نباشند و اتفاق جمهور عقلا و لا کلیت
بر ان نکنند و جوابش آنست که ضروری بودن حکمین مذکورین و عدم توقف
آن بنظر و فکر در ظهور بمرتبه ایست که انکار ان مکابره محض است و قایل
جواب نیست غایتش امثال این احکام که مصالح و مفاسد را در آن
مدخل باشد از عقل نظری باعانت عقل عملی که مزاول اعمال و مباشر
افعالست صادر گردد و ضروری آن نیست که موقوف بهیچ چیز نباشد بلکه آنست
که موقوف بنظر که ترتیب امور معلومه است نباشد و همچنانکه محتاج بقبول مشاهدات

در نفس الامر ممدوح و مذموم [illegible]

مثل

مثل النار حارة و الشمس مضیئة باعانت حواس است منافی ضروری بودن
نیست که احتیاج احکام مذکوره باعانت عقل عملی منافی ضروریت نیست
و اما عدّ حکما قضایای مذکوره را از جمله مقبولات عامه غرض نیست مگر مجرد تمثیل
بمثل مصلحت عامه و مفسده عامه که در قبول عموم الناس مدخل دارند و اعتبار
مصلحت و مفسده در احکام مذکوره منافی ضروریت نتواند بود چه تواند
بود که قضیه واحده از جهتی داخل یقینیات باشد و از جهتی دیگر داخل
مقبولات و مثل این مقدمه را در برهان و جدل هر دو اعتبار توان
کرد در هر کدام بجهتی بلی درین صورت که مصلحت و مفسده عامه در
قضایای مذکوره مدخل داشته باشند منع دلالت اتفاق عقلا بر ان بر ضروری
بودن آن خالی از صورتی نیست و جوابش آنست که لیکن معلوم نیست
که قبول عموم عقلا مر ان قضایا را نه از جهت مصلحت و مفسده است
بلکه بسبب ضروری بودنست چه هر کس رجوع بخود کند داند که با
قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده حاکم باحکام مذکوره است لهذا
احکام مذکوره از جماعتی که عارف بمصالح و مفاسد نباشند و غافل
از ان باشند نیز لا محاله صادر شود و حال آنکه اگر اتفاق مذکور دلالت
بر ضرورت نکند ضرری بمقصود نیست چه حکم بضروری در ما نحن فیه ضرورت
و ضرور محتاج بدلالت نه بلکه غرض از ذکر اتفاق عقلا مجرد تنبیه است
و بالله التوفیق اگر تطویلی باشد بنا بر آنست که مسئله از غایت

اهتمام ورزیده مبنی است بر این که ثبوت اکثر مسائل کلام و کلام اصحاب
در این مقام قاصر است از بلوغ کنه مرام و چون عقلی بودن حسن و قبح دانسته
شد باید دانست که احکام عقل بحسب حسن و قبح بر پنج نوع است سه نوع
از اقسام حسن و دو نوع از اقسام قبح اما اقسام حسن وجوب است
و ندب و اباحت و اقسام قبح حرمت و کراهت و بیان این
تفصیل آنست که هر فعلی که مذمت و مدح بر فعلش مترتب نشود حسن
گویند پس اگر بر ترکش مترتب شود واجب گویند و الا اگر بر فعلش
مدح مترتب شود مندوب و الا مباح و هر فعلی که مدح بر ترکش
مترتب شود قبیح گویند پس اگر ذم بر فعلش مترتب شود حرام است
و الا مکروه و گاه است که اصحاب عقل این احکام را احکام
شرعیه نیز گویند بنابر آنکه شرع موکد یا کاشف آنها شود نه
آنکه موجد آنها باشد چنانکه مخالفین عقل گویند و گاه است لفظ
شرعیه را تخصیص دهند با احکامی که محتاج بکشف شرع باشد

فصل دویم در نفی شرور و قبایح از واجب تعالی چون معلوم شد
که عقل حاکم است در حسن و قبح افعال باید دانست که هر فعلی که
حکم کند عقل بر قبح وی ممتنع است صدور وی از واجب الوجود است
آنکه واجب الوجود غنی مطلق است و عالم بجهات قبح و با وجود غنا و علم
بقبح صدور قبیح بلا مرجح خواهد بود و ترجیح بلا مرجح محال است و ایضا

فعل

فصل دوم

فعل قبیح از عالم بقبح سیما با عدم حاجت بآن قبیح است عقلا پس تجویز صدور
قبیح از واجب مستلزم تجویز ذم واجب است عقلا و حال آنکه ممتنع است
ذم واجب عقلا با بمعنی که عقل بالضروره جایز نداند ذم واجب
را پس صدور ظلم و کذب و همچنین کافه شرور و خباثتها شرور
از واجب محال باشد تقریر دلیل اول بطریق قیاس استثنائی اگر صدور قبیح
از واجب جایز بودی ترجیح بلا مرجح جایز بودی لکن ترجیح بلا
مرجح جایز نیست نتیجه دهد که پس صدور قبیح از واجب جایز نباشد
و تقریر دلیل دویم بطریق قیاس استثنائی اگر صدور قبیح از واجب جایز
بودی ذم واجب جایز بودی لکن ذم واجب ممتنع است عقلا نتیجه پس
صدور قبیح از واجب ممتنع است عقلا و همچنین کفر و معاصی قبیح است
عقلا پس ممتنع است که واجب الوجود خالق آنها باشد و نیز اگر خالق
کفر و معاصی باشد تعذیب بر آن قبیح است عقلا و قبیح از وی صادر نمی‌تواند
شد پس تعذیب کفار و فجار از وی واقع نتواند شد و چون تعذیب واقع
نتواند شد وعید که خبر داده است بصدور تعذیب در روز قیامت
کذب است و صدور کذب از وی محال و حال آنکه وعید واقع شده پس
محال است خلق کفر و معاصی از واجب الوجود تقریر این دلیل بطریق قیاس
استثنائی اگر خلق کفر و معاصی از واجب الوجود جایز بودی وعید بر آن
جایز نبودی لکن وعید جایز است بدلیل وقوع نتیجه پس خلق کفر و معاصی

نتواند

از واجب جایز نیست و همچنین اراده قبیح قبیح است اینم پس اراده کفر و معاصی قبیح
باشد پس جایز نیست که خدای تعالی اراده کفر کند از کافر و اراده معصیت کند از
عاصی بلکه اراده ایمان کرده از کافر و اراده طاعت کرده از عاصی و از
واقع نشدن ایمان از کافر و طاعت از عاصی مغلوبیت خدای تعالی لازم نیاید
چه خدای تعالی ایمان از کافر و طاعت از عاصی باراده کافر و عاصی خواسته نه
بطریق جبر و حتم اگر بطریق حتم خواستی و واقع نشدی مغلوبیت و عجز لازم
آمدی و حتم و جبر محالست چنانکه بیاید فصل سیوم در مسئله خلق
اعمال و دفع شبهه جبر بدانکه در افعال اختیاریه عباد سه مذهب است جبر و تفویض
و امر بین الامرین جبر مذهب اشعریست و تفویض مذهب معتزله و امر بین الامرین
مذهب حکما و جمهور علمای امامیه اشعری گوید بنده را در فعل خود هیچ اختیاری
نیست بلکه فعل عبد واقعست بخلق خدای تعالی و اراده وی بی وساطت
اراده عبد و گوید اراده بنده مقارن فعلست بی آنکه مدخلیتی داشته
باشد در صدور فعل و اینمعنی اعنی مقارنت اراده با فعل را بدون مدخلیت
کسب نام کند و فرق میان فعل اختیاری و اضطراری چون حرکت مرتعش
بمجرد مقارنت اراده در اول و عدم مقارنت در ثانی کند و ظاهرست
که اینمعنی اعنی مقارنت اراده با عدم مدخلیت و وقوع فعل بمجرد خلق
و اراده خدای تعالی جبر محضست و در الزام کند جبر را و بنده را در فعل
خود مجبور داند و فساد اینمذهب بغایت ظاهرست و الا تکلیف بیفایده

بودی

بودی و ثواب و عقاب باطل شدی بلکه عقاب ممتنع بودی چه ایجاد فعل
در دست دیگری و تعذیب وی بر آن فعل قبیح است عقلا و ایضا بالضروره
معلومست مدخلیت اراده ما در فعل باینمعنی که اگر خواهیم کنیم بخواهش خود
و اگر نخواهیم نکنیم بعدم خواهش خود و این ضروریست که بهیچ شبهه از خود
دفع نتوان کرد و معتزله گویند بنده مستقلست در ایجاد فعل خود بدون
مدخلیت اراده و جبر در فعل بنده بغیر از اینکه ایجاد کرده بنده را و صاحب
اراده گردانیده که باراده خود علی سبیل الاستقلال هرچه خواهد کند و
هرچه نخواهد نکند بدون آنکه خواهش و اراده وی در صدور شی داشته
باشد بامری خارج از وی باشد و اینمعنی تفویض محضست یعنی خدای تعالی اراده
فعل را بایشان مفوض گردانیده و بار و دوش گذاشته و اینمذهب نیز باطلست
چه خدای تعالی اعز است از آنکه ذره از ذرات موجود تواند شد بدون
استناد باراده وی لیکن بطلان اینمذهب نظریست و دلیلش آنکه چنین ثابت
شد بطلان ترجیح بلا مرجح و امتناع وجود ممکن بدون وجوب پس
لابدست مر وجود فعل را از علت موجبه و آن علت اگر ذات عبدست
بی حاجت بانضمام امری که حادث شود در وقت فعل لازم آید امتناع تخلف
فعل معانی از بنده مادام موجود سابقا و لاحقا و این خلاف واقعست
و اگر ذات عبد در علیت فعل محتاج باشد بحدوث امری در خارج از دو پس
عبد مستقل در ایجاد فعل نباشد و این خلفست پس تفویض و استقلال عبد

باطل است و چون جبر و تفویض هر دو باطل شد حق امر بین الامرین است
چنانکه در احادیث ائمه طاهرین علیهم السلام وارد شده و بیان اجمالش آنست
که خواجه نصیر طوسی قدس الله سره در شرح رساله فرموده که اراده عبد علت
قریبه فعلست و اراده حق علت بعیده وی اشعری نظر را مقصور بر علت بعیده
گردانیده قائل بجبر شده و معتزله نظر بعلت قریبه تنها نموده قائل بتفویض
گشته و حق آنست که وقوع فعل موقوف بمجموع اراده تین چنانکه عالم
اهل بیت گفته لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین و بیان تفصیلش آنکه
ثابت شد احتیاج فعل بحدوث فاعل و حدوث اراده مستند
بمجموع حوادثی که مستند شوند باراده حق تعالی لوجوب انتهاء سلسله جمیع الحوادث
الی الواجب تعالی و در این موضع شبهه عظیمست و آن چنانست که هرگاه وجوب
اراده فعل مستند باشد بامری که نه معلول عبد باشد بلکه مستند باشد بواجب
الوجود جبر لازم آید چه فرق نیست میان ایجاد فعل عبد بی وساطت
اراده وی و میان ایجاد فعل بواسطه اراده که عبد در وی مستقل نیست
چه در هر دو صورت فعل تخلف نتواند کرد و بنده قادر بر ترک نباشد و جواب
این شبهه آنست که این معنی ایجابست نه جبر و ایجاب هرگاه باختیار باشد
در این صورت صادقست که بنده خواست و کرد بخواهش خود و اینکه
خواهش او از و باعث امری دیگر واجب شود ضرری در خواهش مقصور
نیست بلکه ایجابی که منافی اختیارست ایجابیست که نه باختیار فاعل باشد

بجبر شده

امری خارج از ذات فاعل و آن امر اراده حق

منافی اختیار نیست هر چند ... اختیار واجب ...

بلکه

بلکه بالطبع باشد چون تأثیر نار در احراق او یا باراده غیر فاعل باشد چون ایجاب
فعل بنده باراده واجب چنانکه مذهب اشعریست و اما جبر آنست که فعل
بی خواهش و اراده عبد موجود شود یعنی اراده عبد را مدخلی در وجود
فعل نباشد چنانکه اشعری بآن قایلست چه در این صورت صادق نیست که بنده
خواست و کرد یعنی بسبب خواهش بنده و این معنی لا محاله منافی کردن بخواهش
است که معنی اختیاری بودن فعلست پس از وجوب استناد اراده موجبه
فعل بواجب الوجود جبر اصلا لازم نیاید و ایجابی که لازم آید منافی
اختیار نباشد اگر گویند میان صورتین فرق باین شد که یکی بمدخلیت
اراده اما در این معنی فرق نشد که فعل در هر دو صورت اضطراریست
باین معنی که قادر نیست بر ترک چه هرگاه نزد وجود داعی فعل واجب شود
گو باراده خود واجب شود پس لا محاله قادر بر ترک نخواهد بود
جواب گوییم که لا نسلم که در صورت اولی فعل اضطراری باشد چه
اضطراری آنست که بی مدخلیت اراده باشد و آن صورت دوم است
اما صورت اولی چنین بمدخلیت اراده است اضطراری نیست و لا نسلم
که در صورت اولی قادر بر ترک نباشد چه معنی قدرت آنست که فاعل
اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند و در صورت اولی چنین است که اگر نمیخواست
و اراده نمیداشت نمیکرد گو نتوانستیم که اراده نداشته باشد و در مفهوم قدرت
معتبر نیست که اراده فعل نیز مقدور باشد بلکه مقدوریت فعل معتبر است و بس اگر

گویند فرق چیست که واجب تعالی فعل در دست بنده ایجاد کند یا ایجاد جری
کند که نزد وجود اجبر بر بنده فعل واجب شود جواب گوئیم که فرق از زمین است
تا آسمان چه در صورت اول فعل را دیگری کرده و در صورت دوم فعل
را بنده خود کرده و باید دانست که قوت دفع این شبهه در اهل سنت قلت
تدبر است چه مفهوم نمیتوانند بکنند که منشأ اعتراض اولست بر مردم مشتبه است
نکته باید که تامل کرد که نمیتوانند بکنند یا که بسبب ملجی ساختن دیگری است و یا
بسبب آنکه فعل را دیگری میکند و بنده نمیتواند معارض در شده است عمر نمیتوانند
کرد یا حاکم ملجی میسازد بقتل کسی و کسی دیگر را بنابر عداوت مثلا فوت عمر
بحرکت در آید و بنهایت مشتاق کشتن او شود بمرتبه که نتواند خود را باز داشت
از کشتن او و بعد هر دو کس صادق است که نمیتوانند که نکشند اما یکی بنابر
الجای دیگری و یکی بنابر غلبه خواهش خود بر کشتن را بس نیک تامل کن درین
هر دو معنی و ببین که تفاوت بقدر تفاوت میان زمین و آسمان هست یا نه
والتباس بر مردم مشتبهست مفهوم وجوب شدن فعل نزد وجود شی که منشأ
اعتراض دوم است چه این مفهوم دو احتمال دارد یکی آنکه شی علت فاعلی وجوب
فعل باشد و دیگری آنکه شی علت معده وجوب باشد شرط وجوب است و علت
فاعلیه وجوب نیست مگر ذات بنده لیکن باعداد شی مذکور یا تحت طبعیت
وی و مراد معنی دوم است چه درین صورت داعی علت معده انبعاث

خود باراده

مراو را احد

خواهش است

خواهش است در نفس فاعل و خواهش از نفس فاعل منبعث شود
لا محاله و بخواهش فعل واجب شود پس بنده خود فاعل وجوب
فعل خود باشد باعداد داعی که مستند است بوسایط کثیره بواجب الوجود
پس چنین علت معده که داعی است مستند است بواجب الوجود فعل مفوض
بنده نیست و چنین علت فاعلیه فعل و وجوب فعل هر دو عبد است لازم
باید که فعل مخلوق خدا باشد جبر لازم نیاید و تفویض هم نیست
و اینست مذهب امامیه کما مر پس اگر گویند ذات بنده که علت
فاعلیه وجوب فعل است مخلوق خداست پس فعل نیز مخلوق خدا باشد
و واقع باید به ایجاب خدا جواب گوئیم که هر فعل بنده را باین معنی مخلوق
خدا داند قایل بجبر نیست بلکه قول بجبر آنست که فعل را بلا واسطه
بنده مخلوق خدا دانند اگر گویند اینمعنی اگرچه جبر نیست اما شریکیست در
مفسده بلا جبر چه خلق ذات عاصی مثلا که مقتضی عصیانست و تعذیب
بر عصیان در قبح مثل خلق عصیانست در دست عاصی و تعذیب
بران بلا تفاوتی جواب گوئیم و فرق مثلا او بس که خلق ذات
عاصی برا عصیان باشد بالذات اما اگر خلق او بالذات برای
اینی مصلحت باشد و مفسده عصیان از و بالغرض لازم آید
هر آئینه قبح لازم نیاید چنانکه در رسالة شرح باید برا آنکه دفع شبهه جبر
بانیغات تا بانیغات نظر رسیده گمان دارم که اذکیا را

پس جبر

خدا داند

بعد ازین از این شبهه دفع در خاطر نماند ان شاء الله النور والحمد لله علی فضله

فصل چهارم در دفع شبهه شر و بیان قضا و قدر بدانکه شک نیست در وقوع
شرور در عالم کون و فساد این شرور لا محاله ممکنند و ممکن را لا بد است از
علتی و جمیع علل ممکنات منتهیست بواجب الوجود پس لا بد است انتهای سلسله علل
شرور نیز بواجب الوجود و حال آنکه ثابت شد امتناع صدور شر از واجب الوجود
و بنا بر قوت این شبهه است که ثنویه قایل شده اند بوجود الهین و اثبات کرده
یکی فاعل خیر که یزدانش گویند و دیگری فاعل شر که اهرمنش نام نهند
و جواب این شبهه منع وجود شریست که من جمیع الوجوه شر باشد
و یا شریتش غالب بود بر خیریت بلکه آنچه مسلمست وجود شریست که خیریتش
غالب است بر شریت و بر صاحب شبهه است اثبات ماده که شر
مطلق یا غالب الشریة باشد و یحرز فی وراء المنع من ذلک بلکه هر چه منظنه
شر بود چون نیک ملاحظه رود لا محاله خیریتش غالب باشد و هر گاه
چنین باشد لا بد است از ایجاد چیزی که شریتش قلیل باشد و خیریتش غالب
لان ترک وجود الخیر الکثیر لاجل الشر القلیل شر کثیر و ارتکاب اول
قبیح هر گاه از هر دو گزیر نباشد قبیح نیست عقلا و تحقیق آنکه وجود شر
هر چند قلیل بود اگر بالذات باشد لا محاله محالست اما هر گاه بالعرض باشد
و بتبعیت خیر کثیر بود محال نیست و جمیع موادی که منظنه شر است لا محاله
ازین بابست لیکن لازم آید استناد شرور بالذات بواجب الوجود

نه لازم شود و هو المقصود
آیهمین و ۳۵

واما

و اما قضا و قدر از منشأ اشکال شده باید دانست که باتفاق اهل
اسلام بلکه ملل و اقعت و احادیث مستفیض و بالمعنی متواتر که جمیع حوادث
واقع شود بقضای خدای تعالی و قدر وی و از جمله حوادث افعال عبادات
پس هر گاه بقضا و حکم خدای تعالی و تقدیر و خلق وی باشد بنده را اختیاری
در آن نباشد و جوابش آنست که قضا و قدر بچند معنی وارد شده یکی بمعنی خلق
کما فی قوله تعالی فقضیهن سبع سموات ای فخلقهن و قوله و قدر فیها
اقواتها ای خلقها و باین معنی در جمیع حوادث نتواند بود چه بدلیل
ثابت شد که افعال عباد بخلق خدای تعالی نیست دویم بمعنی ایجاب و
الزام کما فی قوله تعالی و قضی ربک ان لا تعبدوا الا ایاه ای اوجب
و قوله و قدرنا علیکم الموت ای الزمنا و باین معنی نیز عام نتواند بود بلکه
مخصوص واجبات است و بس سیوم بمعنی اعلام و تبیین کقوله تعالی
و قضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدن فی الارض و قوله الا امرأته
قدرناها من الغابرین ای اعلمنا بذلک و کتبنا فی اللوح المحفوظ و باین معنی
صحیحست در جمیع حوادث و حاصل این معنی علم واجب تعالی است بجمیع موجودات
کلیه و جزئیه چنانکه مذهب حکماست در قضا و قدر چه قضا نزد حکما عبارتست
از علم اجمالی کلی و قدر عبارتست از علم تفصیلی جزئی و بنا برین اشکال از
طریق علم وارد آید چه هر گاه علم واجب تعالی مطلق باشد بافعال عباد پس خلاف
آن واقع نتواند شد پس اگر کافر کفر دانسته و از عاصی عصیان و حال

آنکه علمش از لیست خلاف کفر و عصیان موجود شوند پس والا جهل لازم آید و چون
ایمان و طاعت موجود شوانند شد مقدور نیز شوانند بود و مجبور بکفر و عصیان
خواهند بود و جوابش آنست که علم تابع معلومست نه معلوم تابع علم چه علم صورتیست
مطابق معلوم پس معلوم بهر نحو که هست علم تابع و مطابق وی هست پس چون کافر
مثلا در لایزال اختیار کفر میکرد خدای تعالی در ازل چنین دانست که اگر او در
حد ذات خود بنحوی میبود که اختیار ایمان میکرد هر آینه نوشتش میدانست پس
علم واجب تعالی موجب کفر در کافر و ایمان در مومن نبوده باشد و همچنین
در جمیع اشیا **فصل پنجم** در بیان حکمت خدای تعالی بدانکه اگر افعال
خدای تعالی را غرض نبود هر آینه عبث بودی و صدور عبث ممتنع است از
واجب الوجود چه واجب تعالی چنین فاعل مختار است که اگر غرضی نبودی که داعی
بر فعلش هست صدور فعل از و ترجیح بلا مرجح بودی و این محالست و ایضا صدور عبث
از عالم قبیحست عقلا و صدور قبیح از و محال چنانکه گذشت پس افعال خدای تعالی
معلل است باغراض و چنین محالست رجوع غرض بوی بسبب آنکه غنی مطلق است
پس واجبست رجوع اغراض بمخلوقات و چون غرضی که راجع بغیر شود در
حقیقت غرض نیست چه متبادر از غرض آنست که راجع شود بفاعل پس اغراض
الهی عبارتست از مصالح و حکم چه متبادر از مصلحت و حکمت آنست که راجع شود
بغیر پس خدای تعالی حکیم باشد در افعال و حکیم آنست که فعل بی مصلحت و
حکمت نکند و لغو و عبث از وصادر نشود اگر گویند مصلحت و حکمت هر چند نفعی

باشد

راجع بغیر نفعی ... ایصال نفع بغیر

باشد برای وی ولا اقل اولی باشد نظر بوی از عدمش و الا لنظر
بوی هیچ رجحانی نیست و ترجیح بلا مرجح لازم آید و هرگاه اولی باشد
ایصال نفع بغیر از وی پس وی بانی ایصال نفع بغیر کامل اولیتر
باشد از خود پس مستکمل باشد بفعل خود و حال آنکه استکمال او محال
چه هر مستکمل ناقص باشد در حد ذات خود و نقص بر وی روا نیست چنانکه
گذشت جواب گوییم لا نسلم که ایصال نفع اگر اولی نظر بوی نباشد ترجیح
بلا مرجح لازم آید چه مرجح لازم نیست که اولویت باشد نظر بفاعل بلکه مرجح
ایصال نفع بغیر ذات واجب تعالیست چه ذات او ذاتیست مقتضی
ایصال نفع بغیر یعنی اگر فعل او نفع بغیر نمیداشت صدور فعل مطلقا
نیست بلکه مقتضی فعلیست که نفع بغیر دهنده است پس اگر بالفرض نافع غیر
نباشد و نافع خود نیز نیست و ذات نیز مقتضی چنین فعلی که نفع در وی باشد
نیست پس صدور چنین فعلی از و هر آینه بلا مرجح خواهد بود و این محالست
اما هرگاه فعل نافع غیر باشد صدورش بلا مرجح نخواهد بود چه مرجحش
ذات واجبست که مقتضی نفع بغیر است پس فی الحقیقه غرض و غایت
در فعل واجب ذات واجبست چه غایت آنست که داعی فاعل باشد بر فعل و
چیزی که داعی واجبست بر فعل ذات او است که مقتضی ایصال نفع بغیر است
پس ذات او غایت فعل او باشد و فاعل و غایت در فعل الهی متحد باشد
و لهذا گفته اند که حکم و مصالح در حقیقت غرض نیست بلکه اطلاق غرض

افعال

بر حکم و مصالح که افعال الهی مشتملست بر وی بطریق مجازست در سبیل تشبیه فعل او
بفعل ما بعض فعل او مشتملست بر ضرری که اگر آن چیز در فعل ما میبود غرض میبود چه نفع
بغیر در افعال ما موجب کمالیست برای ما پس در حقیقت غرض باشد و در فعل
واجب چنین موجب کمالی برای وی نیست پس در حقیقت غرض نیست بلکه تشبیهست
بغرض پس اطلاق غرض بر وی بر سبیل تشبیه و مجاز میشود این بود دفع این شبهه و
اشاعره تمسک بشبهه مذکوره شده نفی غرض از فعل الهی کرده اند و از هیچ
کس بما نرسیده که رفع این شبهه کرده باشند بلکه قوم در جواب ارتکاب کرده اند
که مجرد ایصال نفع بغیر با آنکه اولی بنظر بفاعل باشد مرجح فعل تواند شد و این
مکابره محضست چه ایصال و لا ایصال هرگاه هر دو بنظر بفاعل مساوی باشند
تا ایصال بنظر بفاعل راجح نشود صادر نتواند شد و اولویت هرگاه بنظر بفاعل
نباشد بلکه بنظر بغیر باشد چگونه مرجح احد المتساویین بالنظر الی الفاعل تواند شد و
حکما تمسک باین شبهه جسته نفی قصد از واجب تعالی کرده اند بعضی گفته اند واجب تعالی
فاعل بالقصد نیست بلکه فاعل بالرضاست چه قصد لا محاله متعلق بچیزی شود که
اولی باشد بنظر بفاعل و هیچ فعلی نتواند که اولی باشد بنظر بواجب الوجود و الا استکمال
واجب لازم آید پس فعل واجب بقصد نتواند بود و مراد ایشان از قصد قصد
بالذاتست نه اعم از بالذات و بالعرض پس دعوی ایشان حقست و استدلال
ایشان تمام چه مقصود بالذات البته باید که اولی باشد بنظر بقاصد پس مراد ایشان
نیز اینست که مقصود بالذات و غایت در فعل الهی ذات اوست نه فعل با آنکه

مشتمل باشد

مشتمل باشد فعل بر وی مانند ایصال نفع بغیر اما رضا بالذات لازم نیست که متعلق
بامری باشد بلکه تواند بود که متعلق باحد المتساویین باشد و مرضی لازم نیست که بنظر
براضی راجح باشد بلکه رجحان مرضی در نفس الامر بجهت صدور کافیست و مرجح
بنظر بصدور لازم نیست که اولویت باشد بنظر بفاعل چه اقتضای ذات مرجح
کافیست و بالجمله فاعلیت بالرضا آنست که ذات مقتضی فعل مشتمل بر حکمت
و مصلحت باشد چنانکه در مقابلش فاعلیت بالطبع آنست که ذات مقتضی فعلی
باشد که آن فعل ازین حیثیت که مقتضای آن ذاتست مشتمل بر حکمت
و مصلحت نباشد اگرچه ازین حیثیت که آن ذات مقتضای ذاتیست که مقتضی
فعل بحکمت مشتمل بر مصلحت و حکمت تواند بود مانند افعال طبایع چه افعال
طبایع ازین حیثیت که مقتضای طبایعند مشتمل بر حکم و مصالح نتوانند
بود چه طبایع را شعور بحکم و مصالح نیست اما ازین حیثیت که طبایع
مقتضای ذات واجب الوجودست که مقتضی افعال محکمست لا محاله
مشتملست بر حکم و مصالح **فصل ششم** در بیان حسن تکلیف
بدانکه تکلیف در لغت بمعنی بر مشقت داشتنست و در عرف شرع عبارتست
از دعوت الهی مر عباد را بامور شاقه دعوتی مشتمل بر وعد و وعید و مراد از
وعد وعده دادنست بثواب در آخرت و وعید عبارتست از بیم دادنست
از عقاب در آخرت و مراد از ثواب نفع رسانیدنست از روی تعظیم
و مراد از عقاب ضرر رسانیدنست از روی اهانت چنین این معانی است

بدانکه خلاف کرده اند قایلین بحسن و قبح عقلی در اینکه حسن تکلیف
عقلی است بمعنی اخص یا نه و مراد از عقلی بمعنی اخص آنست که عقل مستقل
در ادراک جهات حسن و قبح بدون استعانت بکشف شرع و عقلی بمعنی
مذکور مقابل عقلی بمعنی اعم است که محتاج بکشف شرع باشد یا نه پس هر چه محتاج
بکشف شرع نیست عقلی بمعنی اخص است و هر چه محتاج بکشف شرع است شرعی
بمعنی مقابل عقلی بمعنی اخص پس آنانکه متفقند در عقلی بودن حسن
تکلیف بمعنی اعم مختلفند در اینکه عقلی بمعنی اخص نیز هست یا نه و تکلیف
بر دو گونه است یکی تکلیف عقلی مانند حکم عقل بوجوب واجبات عقلیه
و حرمت محظورات عقلیه چه حکم عقل دعوت الهی که حامل آن عقلست
نیست لهذا بعضی از اکابر گفته اند عقل شرعیست از داخل و شرع عقلیست
از خارج دوم تکلیف شرعی مانند حکم شرع بواجبات شرعیه و محرمات
شرعیه و شکی نیست در عقلیت حسن تکلیف عقلی بلکه نزاع در تکلیف
شرعیست یعنی عقل می‌یابد حسن تکلیفات شرعیه را یا نه و حق آنست که
عقل می‌یابد حسن تکلیف را اما بنظر نه بضرورت و دلیل بر حسن تکلیف
آنست که نفس ناطقه مجرد است و صاحب قوتهای مختلفه متضاده که اعظم
آنها عقلست و شهوت که یکی مستعد تحصیل معرفة الهی و استحقاق قرب
و جوار رب العالمین است و دیگری مهیای محافظت بر امور نظام بدن که
غرض اصلی از آنها حفظ وجود شخص و نوع انسانست و سایر قوی بعضی

عقلیت چنانکه شرع دعوت الهی که حامل آن

جنود

جنود و اعوان عقلند و بعضی جنود و اعوان شهوت و نظر بین امر بر
تواند بود که طایفه دوم از قوی برگردد باعانت قوت عقلی بدون آنکه ضرری
در غرض این طایفه متصور شود و اقل مراتب اعانت مذکوره قوت عقلی
نکنند و ویرا از غرض اصلی او باز ندارند و با همان تدبیر مذکور طایفه اول
بر دیگر در باعانت و خدمت طایفه دوم بجنبش که بالکلیه از غرض اصلی خود
باز مانند و از استحقاق جوار رب العالمین محروم گردد و حال آنکه غرض
اصلی از وجود انسان تحصیل استحقاق مذکور است که غایت قوت عقلی
اوست و غایت و غرض از قوت شهوة که موجب حفظ وجود تعلقی است
نفس بکل اورا در مدت وجود تعلقی میسر شود تحصیل استحقاق مذکور
و تدبیر مذکور ضبط قوای شهویه است از میل بطرف افراط و تفریط که
یکی موجب اضرار بغرض قوه عقلیت و دیگری مؤدی بفوت غرض مطلوب
از خود که آن نیز منجر بفوت غرض قوت عقلیت و ضبط مذکور مقدور
اکثر عقول بلکه بوجه تمام و کمال مقدور هیچ عقلی نیست بلکه موقوفست
بتعریف الهی که بصدور اوامر و نواهی متحقق تواند شد که عبارت
از التکلیف شرعی پس صدور تکلیف از واجب الوجود حسن است
عقلا بنابر اشتمال بر فایده عظیمه که بدون آن حاصل نتواند شد این بود
بیان حسن تکلیف و بیان وجوب نیز در باب نبوت خواهد آمد ان شاء الله العزیز
و چون حسن تکلیف دانستی بدانکه حسن تکلیف مشروطست بشرطی چند که

آنست که معارض با

اینکه

بعضی راجعست بنفس تکلیف و بعضی بفعل مکلف به و بعضی بمکلف اما
آنچه راجعست بنفس تکلیف آنست که تکلیف متقدم باشد بر زمان فعل تا
مکلف مهیای فعل تواند شد و آنچه راجعست بنفس فعل امکان فعلست چه
تکلیف بمحال قبیحست عقلا و آنچه راجعست بمکلف علم اوست بحسن و قبح فعل
یا امر بفعل قبیح و نهی از فعل حسن نکند و بقدر جزای هر فعل تا در ثواب نقص
و در عقاب ازدیاد واقع نشود و آنچه راجعست بمکلف قدرت اوست بر
فعل و علم او یا امکان تحصیل علم بکیفیت فعل چه تکلیف عاجز از فعل
یا از علم بکیفیت فعل قبیحست عقلا فصل هشتم در وجوب لطف
بر خدای تعالی بر آنکه قائلین بحسن عقلی تکلیف قائلند بوجوب لطف عقلا و لطف
عبارت از امریست که مکلف بسبب آن امر نزدیک شود بارتکاب طاعت
و دور شود از ارتکاب معصیت بحیثیتی که آن امر بسر حد الجاء و اضطرار بفعل
طاعت و اجتناب از معصیت نرسد یا موجب بطلان ثواب نشود چه موجب
ثواب اختیاری بودن فعلست اگر مکلف ملجا شود بکردن فعل هرآینه اختیار
مسلوب گردد و دو دلیل بر وجوب لطف عقلا بر واجب تعالی آنست
که واجب تعالی تکلیف کرده مر عباد را بفعل طاعت و ترک معصیت
و غرض از تکلیف نیست مگر امتثال اوامر که طاعت عبارتست از و
انتهای از نواهی که مراد از ترک معصیت اوست و الا تکلیف
بی فایده و قبیح بودی چه فعل بی فایده قبیحست عقلا چنانکه گذشت

تا امر

بی

پس هرگاه مکلف داند و قادر باشد بر امری که بسبب او مکلف بامتثال نزدیک
گردد و بر او آسان شود و بسبب آسان شدن البته امتثال کند و اگر آن امر
نباشد دور شود از امتثال و بر وی دشوار گردد و بسبب دشواری البته امتثال
نکند پس هرآینه واجب باشد بر مکلف فعل امر مذکور که لطف عبارت از آنست
تا حاصل شود غرض او از تکلیف و اگر نکند امر مذکور را هرآینه مناقض غرض
خود باشد و نقض غرض از حکیم قبیحست عقلا پس فعل لطف واجبست عقلا پس
اول بطریق شکل اول گوئیم ترک لطف نقض غرضست و نقض غرض قبیح نتیجه
دهد که پس ترک لطف قبیحست و بعد از آن بطریق قیاس استثنائی گوئیم که هرگاه
ترک لطف قبیح باشد فعل لطف واجب باشد لکن ترک لطف قبیحست نتیجه پس
فعل لطف واجبست و هو المطلوب و چون وجوب لطف دانستی بدانکه اگر لطف از
جمله افعالیست که موجد آن خدای تعالیست واجبست بر خدای تعالی ایجاد آن
و اگر از جمله افعالیست که ممکنست وجود آن از مکلف واجبست بر خدای تعالی
اعلام مکلف بآن فعل و واجب گردانیدن آن فعل بر مکلف و الا اگر
واجب نگرداند آن فعل را هرآینه جایز خواهد بود که مکلف ترک آن فعل
کند و منجر شود بترک مکلف به و نقض غرض لازم آید و اگر از جمله افعالیست
که از غیر خدای تعالی و غیر مکلف صادر شود افزوده شود در شرط حسن
تکلیف بفعلی که فعل مذکور لطف باشد در آن فعل علم بوجود و صدور لطف
از فاعل وی و الا تکلیف بفعلی که لطف در و معلوم الوجود نباشد نقض غرض

و اگر ص

خواهد بود **فصل ششم** در بیان وجوب اصلح بر خدای تعالی بدانکه چون
ثابت شد که فعل خدای تعالی مبنی بر حکمت و مصلحت است و مصلحت بر دو گونه است یکی نظر
بهمه موجودات که نظام کلی عبارت از آنست و یکی نظر بهر موجود بخصوص
و اول مقدمست بر ثانی یعنی هرگاه چیزی مقتضای مصلحت کلی باشد و منافی مصلحت
فردی باشد عکس واجبست تقدیم مقتضای کلی بر مقتضای جزو عقلا البته پس
خلافست درین که آیا هر کدام از مصلحتها واجبست که بر اتم وجوه ممکن باشد
یا نه جمهور قائلین بحسن و قبح عقلی بر مذهب اولند و جمهور منکرین بر مذهب ثانی
و حق مذهب اولست چه هرگاه مصلحتش اتم که اصلح عبارت از آنست مانع
نداشته باشد و حال آنکه داعی بوجودش البته متحقق است چه اصل مصلحت داعیست
بوجود پس هر آینه امساک اصلح و افاضه غیر اصلح با وجود آنکه ترجیح مرجوحست
و ممتنع ازین جهت که ترجیح مرجوحست قبیح نیز هست عقلا ازین جهت که ترک
اصلحست و اخذ غیر اصلح و این مذمومست عقلا بالضروره پس بطریق قیاس
استثنائی گوییم هرگاه ترک اصلح قبیح باشد وجود اصلح واجبست لیکن ترک اصلح
قبیحست نتیجه دهد پس وجود اصلح واجبست پس معلوم شد که وجوب اصلح تنها
همین وجوب عینی نیست تا لازم آید که محل نزاع نباشد بلکه وجوب علمی
نیز هست که محل نزاعست پس لازم نیاید اعتراض که وجوب بسبب وجود داعی و
عدم مانع وجوب بمعنی لزوم وجود معلولست مر علت تامه را و این وجوب عینیست
نه بمعنی استحقاق ذم بر ترک که وجوب علمیست و نیست محل نزاع و چنین گفتیم

داعی بود

که موهمست احد المصلحتین بر آن دیگر پس اگر مصلحت اتم که اصلح عبارت
از آنست مصلحت کلی باشد متعین است در وجوب خواه منافی مصلحت
جزو باشد و خواه نه و اگر مصلحت جزو باشد و منافی مصلحت اتم کلی نباشد
اتم واجبست پس منع قول بسیاری از اشاعره منکرین مانند اینکه
گویند اصلح بحال کافر مبتلی در تمام عمر بامراض و آفات آنست که در
اصل مخلوق نگردد یا در طفولیت بمیرد یا مسلوب العقل باشد
نه اینکه بماند تا موجب خلود در نار گردد و همچنین اصلح بحال
عباد آنست که در همه وقت انبیا و اولیا موجود باشند و هرگز
نمیرند تا هدایت عباد در جمیع امور کنند و ابلیس و ذریت وی
هرگز نباشند تا اغوای عباد نکنند و حال آنکه واقع آنست نه انبیا
و اولیا است و ابقای ابلیس و ذریت وی و وجه اندفاعش
دانسته شد چه حدوث حوادث مستند است بمجموع اموری که
مستند بود [illegible] اعنی ترتب اسباب بر [illegible] حوادث و
توسط و سایط در وجود مسببات بنابر مصلحتهایست راجع بنظام
کل و تفصیل مصلحت را بر مصلحت جزوی بعد تسلیم شوان کرد
و حال آنکه اصلحیت مذکوره در محل منعست بلکه اصلح بحال
کافر ابقای زندگیست تا در معرض استحقاق خلود در جنت در آید
و وجوب خلود در نار لازم نیاید مگر از سوء اختیار جحود و همچنین

و اگر منافی نیز واجبست مصلحت اتم کلی باشد حد

رابی معنی

اصلح بحال عباد مکلف آنست که در بعضی اوقات انبیا نباشند و اطبا
نیز محقق نباشند تا بسبب مجاهده مفهوم کردد در تحصیل علوم دینیه و فوز
بدرجات مجتهدین و علمای راسخین و چون وجوب اصلح را معلوم ساختیم

[illegible] بعدم مانع

تندم لازم نماند که هر مرتبه اصلحی که متصور شود واجب باشد پس مندفع شود
این شبهه نیز که گویند مقدورات الهی غیر متناهیست و هر مرتبه را که اصلح فرض
کنی اصلح از آن ممکن الی غیر النهایه فیلزم ان لا یمکن تادیة الفعل ما هو الواجب
علیه و وجه اندفاعش آنست که عدم تناهی مقدورات الهی بحسب امکان ذاتیست
نه بحسب امکان وقوعی و این مجمع علیه است و وجوب رعایت مصالح و انتفای
مفاسد است که غیر متناهی بحسب امکان ذاتی را متناهی بحسب امکان وقوعی ساخته
پس هر اصلحی لازم که اصلح از و ممکن الوقوع نیست یکی دیگر از شبهه آنست که
گویند اگر اصلح واجب باشد لازم آید که هر چه خدای تعالی کند اصلح باشد پس لازم
آید که خدای تعالی بفضلی که کسی نتواند کرد چه هر چه کند تادیه واجب باشد مانند رد
ودیعت و حفظ امانت پس لازم آید که خدای تعالی مستحق شکر نباشد و نیز
لازم آید که دفع ملمات و انجاح حاجات نتواند کرد و بطلان فایده دعا و
سؤال لازم آید چه هر چه اصلحست کرده یا کند البته و غیر واجب نتواند
کرد و این شبهه از اعظم شبه این بابست و جوابش آنست که استحقاق
شکر را ابتدای وجود و اصل ایجاد است که تفضل محضست چه بر و واجب
نیست که کند بلکه واجبست که اگر کند خوب کند و بد نکند چه قبیح عقلاست

که کسی

که کسی کاری که کند خوب تواند کرد و بد کند نه آنکه کار را راند و نکند اگر سؤال کنند
که ابتدای وجود نیز مبنی بر مصلحتست در رعایت اصلح در و نیز معتبر و واجب پس
جواب گوئیم که منع در نیست که ابتدا بوجود اصلح و جوابش غیر مسلمست بلکه تحقق
وجوب اصلح بعد از ابتدای وجودست و پیش از آن نیست و پیش از اراده ایجاد امری
که مستدعی اصلحیت باشد متحقق نیست تا رعایت کنیم و واجب شود بلکه امر مستدعی
اصلحیت بعد از اراده ایجاد و تصور نظام تحقق پذیر کردد و بالجمله اراده ابتدای ایجاد
بتفضل محضست و موجب استحقاق شکر و حال آنکه وجوب فعل منافی استحقاق
شکر بودن مسلم نیست چه شکر نیست مگر بر جمیل اختیاری و رد و دستی که وجوب منافی
اختیار نیست چه جای وجوب علیه که متصور نیست مگر بعد از اختیار و اما بطلان
فایده دعا و سؤال کاهی لازم آید که دعا و سؤال از اسباب معتبره مصلحت نباشد
لیکن از اسباب مصلحتست چه گاه باشد که وجود مسئول بغیر از سایل مصلحت
نباشد پس رعایت اصلح واجب نشود و بسبب دعا مصلحت بهم رسد و رعایت اصلح
واجب گردد

باب سیم در نبوت

و مراد از نبوت
اعتقاد کردنست بوجوب بعثت انبیا و تصدیق ایشان فی کل ما جاؤا
به من عند الله تعالی بتخصیص پیغمبر ما محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله و علیهم اجمعین و نبی
عبارتست از انسان مبعوث از جانب خدای تعالی بجهت تبلیغ اوامر و نواهی
الهی و کان اعم ازین که صاحب شریعت علیحده باشد یا نه و اعم از آنکه کتاب آسمانی
باو نازل شده باشد یا نه و شریعت عبارتست از طریقه که مشتمل باشد بر کیفیت

عمل باوامر و نواهی الهی و کتاب عبارتست از کلام الهی که جبرئیل آورده آن
باشد بنا بر اعم از آنکه بر لوحی یا بر مانند لوحی نوشته آورده باشد یا آنکه کلام را جبرئیل
بر نبی خوانده باشد و نبی یاد گرفته و جبرئیل عبارتست از ملکی که او رسانندهٔ پیغام الهی
باشد به نبی تا نبی به بندگان برساند و رسول گاهی بمعنی نبی اطلاق میشود و گاهی
تخصیص مییابد به پیغمبری که با وی کتابی باشد یعنی علیحده باشد و لفظ نبی صیغهٔ فعیل است
بمعنی فاعل و مشتق است از نبا بمعنی خبر یا نبی که آورنده خبر است از جانب
خدای تعالی و یا از نبوت بمعنی رفعت بنا بر آنکه رفیع الشان است و در نبوت
فعیل بمعنی مفعول است یعنی رفیع گردانیده است خدای تعالی شان او را و درین باب
چند فصل است **فصل اول** در بیان حسن بعثت انبیاء و وجوب
آن نزد عقلا بدانکه بعثت انبیا مشتمل است بر فوائد بسیار اول تقویت عقل در احکامی
که مستقل است بآن مانند آن و دلالت عقل باحکامی که مستقل نیست بآن مانند آن
دوم تنبیه کردن و آگاه گردانیدن عقل بجهت تحصیل معرفت الهی که سبب نجات
و لقای جاودانی و سعادت دو جهانی است چه معرفت اگر چه عقلی است لیکن
عقول مردم بنا بر آنکه در لذات جسمانی و شهوات حسی حیوانی که میل و رغبت بآن
بالطبع بالنسبت بانسان فرو رفته اند پنداری در خواب است و همچنانکه حواس در
وقت خواب ادراک محسوسات نتواند کرد عقل نیز بافرو رفتگی در لذات ادراک
معقولات نتواند کرد پس دعوت انبیاء مر ایشان را از خواب غفلت بیدار کردند
تا متوجه ادراک معقولات و تحصیل معارف توانند شد سوم دلالت کردن

[illegible] عالم الغیب

بچیزی

[illegible]

بچیزی که نافع است از افعال و اخلاق مر نفس مردم را و بچیزی که نافع است از اغذیه
و ادویه مر بدن مردم را و دلالت کردن بچیز از افعال و اخلاق که ضرر
رساننده است مر بدن را چه اکثر منافع و مضار بدنی نیز مستفاد از انبیاست
چنانکه جمیع منافع و مضار نفسی مستفاد از ایشانست بسبب آنکه طریق دیگر
نیست مر عقلا را بمعرفت مضرت و منفعت غذا و دوا مگر به تجربه و تجربه
موقوفست بمرور زمانی و مدتی که ممکنست در آن مدت فساد و هلاک جمیع
مردم پس لابد است از وجود کسی که از جانب خدای تعالی عارف باشد بمضار و منافع
اشیا و لهذا اول شخصی از افراد انسان که خدای تعالی خلق کرد پیغمبر بود
چهارم حفظ نوع انسانی و بقای آنست چه انسان مدنی بالطبع است یعنی افراد
انسان بالطبع محتاجند بمدد و معاونت یکدیگر در امور معاش و حیات چه
تحصیل غذا و لباس و مسکن و آلات زرع و سلاح جنگ بجهت دفع عدو
و مانند آن از امور صناعیه موقوفست بصناعات انسان و محتاجست بهمه
آنها هر شخصی از افراد انسان به تنهائی نیست بالضروره بلکه موقوفست
باجتماع جماعتی از مردم در مکانی که در آن مکان بهم نزدیک توانند بود
تا هر کدام مشغول شوند بصناعتی و از مجموع صناعتها آسان شود تحصیل
اسباب معاش و مدینه عبارتست از مکان مذکور است و انسان مدنیست
یعنی محتاجست ببودن در مدینه تا آسان شود معاونت یکدیگر پس چنین
نوع انسان محتاجست باجتماع و معامله متضمنه وقوع جور و ظلم و هرج و مرج است

بایکدیگر و ظاهر است که اجتماع و معامله

که موجب اختلال بامر اجتماع و فساد فایده تمدن است پس لابد است
از وجود عدل که بسبب آن هر کس بحق خود کفایت کند و عدل
عبارتست از تسویه حقوق یعنی احقاق حق هر کس بقدر استحقاق
او بی زیاده و نقصان و ظاهر است که جزئیات حقوق
غیر محصور است و ضبط همه آنها بر وجه جزئی غیر مقدور پس لابد است
در تحقق عدل از وضع قوانین و قواعد کلیه تا از آن قوانین
و قواعد کلیه استنباط جزئیات عدل در حقوق جزئیه توان
کرد و آن قوانین موقوفست بواضعی و قرار دهنده و آن
واضع لا محاله باید شخصی باشد که همه کس اطاعت و عمل
بقرار داده او کنند و هیچکس را یارای تخلف نباشد پس لابد است
که آن شخص صاحب سیاست و قدرت بر جزا دادن و زجر کردن باشد تا
همه مردم طوعا و کرها انقیاد او کنند و اوامر و نواهی وی در میان مردم نافذ
و جاری شود و ظاهر است که این منزلتیست بغایت عظیم و هر
کس را هوای آن در سر افتد و هیچکس قبول آن بدیگری نخواهد کرد
پس لابد است که صاحب المنزلت مخصوص و موید باشد بآیات
و معجزات از جانب خدای تعالی تا دیگری را با وی در آن
منزلت منازعت و مخاصمت و دعوی همسری و همچشمی نرسد و مراد
از نبی نیست مگر چنان شخصی و از نبوت نیست مگر چنان منزلتی پس

ثابت شد

ثابت شد احتیاج حفظ نوع انسان بتحقق نبوت و وجود نبی دوم اشتمال
بر لطف که در هیچ شریعتی نیست که اخبار بثواب و عقاب نشود
مر مکلف را بتکلیف عقلیه یعنی افعال واجبات عقلیه و ترک منهیات
عقلیه و ایضا هیچ شریعتی نیست مگر که مشتمل بر تکالیف شرعیه
و تعهد تکالیف شرعیه مقرب مکلف است بتعهد تکالیف عقلیه
نیز لا محاله پس نبوت از دو جهت مشتمل باشد بر لطف و این
فواید حسنه دلیل است بر حسن بعثت بنابر اشتمال بر فواید
که حاصل نتوانند شد بدون بعثت و فایده خاصه یعنی اشتمال
بر لطف دلیل است بر وجوب بعثت نیز بنا بر وجوب لطف بر
واجب تعالی چنانکه گذشت چون احد وجهی اشتمال بعثت بر لطف
اشتمال وی بود بر تکالیف شرعیه ثابت شد وجوب تکلیف
شرعی نیز بنا بر آنکه لطف است در تکالیف عقلیه فصل
دوم در بیان وجوب عصمت انبیا بدانکه مراد از عصمت
غریزه ایست که ممتنع باشد با آن صدور داعیه گناه و سبب امتناع صدور
داعیه گناه ممتنع باشد صدور گناه نه بنا بر قدرت بر گناه و فرق
میان وی و عدالت آنست که عدالت ملکه ایست که مانع باشد
از صدور گناه نه از داعیه گناه و نیز از منع گناه نیز اغلبی باشد
نه کلی پس با وجود عدالت صدور گناه ممتنع نباشد و با وجود عصمت

بر واجبات و منهیات آن
و خبر دار شدن بثواب
و عقاب

منع جمله

صدور گناه ممتنع بشد اگرچه قدرت بر گناه حاصل باشد چه امتناع بسبب عدم
داعی منافی قدرت نیست چنانکه وجوب بسبب داعی منافی قدرت نیست
و عصمت لطیفی است که خدای تعالی مخصوص داشته بجماعتی که حصول غرض
الهی از وجود آنجماعت موقوفست بآن لطف مانند انبیا چه غرض
الهی از بعثت انبیا تبلیغ است و فایده تبلیغ حاصل نشود مگر بحصول
علم یقین بصدق انبیا و حصول علم یقین موقوفست بر امتناع صدور کذب
و امتناع صدور کذب موقوفست بعصمت پس عصمت انبیا واجب باشد
بسه وجه یکی آنکه عصمت لطف است انبیا را در تبلیغ که تکلیف است
مخصوص بایشان چه لطف اینست که مقرب مکلف باشد بادای تکلیف
مخصوص او که تبلیغ است دوم آنکه عصمت انبیا لطف است مکلفین را
در تصدیق انبیا که تکلیف است مر مکلفین را چه با وجود عصمت انبیا مکلفین
نزدیک شوند بتصدیق ایشان و در تقریر این هر دو وجه بطریق شکل
اول گوییم عصمت انبیا لطف است و هر لطف واجب نتیجه دهد که
پس عصمت انبیا واجبست سیوم آنکه حصول غرض الهی از بعثت انبیا بی
اگر عصمت نباشد غرض الهی حاصل نشود پس بطریق قیاس استثنائی گوییم
اگر عصمت انبیا واجب نباشد نقض غرض الهی لازم آید لیکن نقض غرض
الهی ممتنع است نتیجه دهد که پس عصمت انبیا واجب باشد و چون وجوب عصمت
ثابت شد پس هر شخصی که نبوتش ثابت شود جزم حاصل شود که معصومست

مکلفین بدر

[illegible] بعصمت انبیا صح

پس

پس طریق علم بتحقیق عصمت در نبی نبوت اوست بدانکه خلاف است در اینکه
عصمت انبیا از چه چیز واجبست از کذب تنها یا از غیر کذب نیز و کذب در
تبلیغ یا در غیر تبلیغ نیز و غیر کذب کبیره یا صغیره نیز و صغیره خسیسه یا
غیر خسیسه نیز و هر کدام عمدا یا سهوا نیز و بعد از بعثت یا قبل از بعثت
یا قبل از بعثت نیز و حق وجوب عصمت انبیاست مطلقا از کذب و غیر
کذب کبیره و صغیره عمدا و سهوا بعد از بعثت و قبل از بعثت اما از
کذب در تبلیغ بنا بر منافاه با تبلیغ و از کذب در غیر تبلیغ و از غیر کذب
نیز مطلقا بسبب وجوب اتباع چه جواز صدور ذنب مطلق منافی وجوب
اتباع است اما بعد البعثة فظاهر و اما قبل البعثة لحصول النفرة المانع
عن الاتباع ولو بعد البعثة پس در تقریر مطلبین بطریق استثنائی متصل
گوییم اگر صدور کذب در تبلیغ از نبی جایز بودی غرض تبلیغ باطل
شدی لیکن غرض تبلیغ باطل نتواند شد نتیجه دهد که پس صدور کذب در
تبلیغ جایز نتواند بود و گوییم اگر صدور ذنب مطلقا از نبی جایز بودی
اتباع واجب نبودی لیکن اتباع واجبست نتیجه دهد پس صدور ذنب جایز
نیست و بطریق قیاس استثنائی منفصل گوییم اما لن یکون النبی جایز الکذب
فی التبلیغ و اما ان یکون غرض التبلیغ حاصلا لکن غرض التبلیغ واجب
الحصول نتیجه فلا یکون النبی جایز الکذب فی التبلیغ و گوییم اما لن یکون النبی واجب
الاتباع و اما ان یکون جایز الذنب مطلقا بدانکه چنانکه واجبست عصمت

لکنه واجب الاتباع نتیجه فلا یکون جایز الذنب مطلقا صح

انبیا از ذنوب واجبست تنزه انبیا از جمیع عیوب جسمانیه و اخلاق ذمیمه
نفسانیه و امراض مرضیه و خساست ذات و دنائت و کفر اباء و
امهات در ذلت قبیله و بالجمله جمیع اموری که موجب تنفر طبایع باشد
تا مانع از گرویدن مردم باو نشود و همچنین واجبست اتصاف او
بصفات کمال و اخلاق حسنه و شمایل جمیله و کرامت اباء و شرافت
قبیله تا موجب رغبت مردم باو و انقیاد و اطاعت او شود ص و دلیل برین آنکه
اگر منزه از عیوب و رذایل مذکوره و متصف بصفات و فضایل
موصوفه باشد هر آینه امت بانقیاد او که مکلفند بآن نزدیک و از مخالفت
دور خواهند شد پس بعضی چون نبی بحیثیت مذکوره لطف باشد و
لطف واجبست بر خدای تعالی **فصل سیم** در طریق معرفت
~~صدق معرفت~~ صدق نبی در دعوی نبوت بدانکه طریق معرفت صدق دعوی
نبوت منحصرست در ظهور معجزه و معجزه امریست خارق عادت که مطابق
دعوی باشد ولابدست که بیان کنیم معنی خرق عادت را بحیثیتی که ممتاز شود
از اموری که مانند باشند بخرق عادت و خرق عادت نباشند سحر و شعبده باشند
و طلسمات و نیرنجات و امثال آنها پس گوئیم هر چه حادث شود از حوادث
خواه وجود و خواه عدم لامحاله او را سببی خواهد بود از اسباب چه خدای تعالی مطلقا
درین دنیا که خلق کردن اشیا را باسباب عادة الله گویند و شان او جل شانه
تعالی بجهت حدوث حوادث درین عالم تقدیر کرده بر سه گونه است اسباب ارضیه
تنها

که خلق از سبب ... [illegible]

تنها و اسباب سماویه تنها و مرکب از اسباب ارضیه و سماویه اسباب ارضیه
منحصرست در طبایع و کیفیات اجسام بسیط و مرکبه از عنصریات و اسباب
سماویه که عادت شده تاثیرش درین عالم منحصرست در حرکات و اوضاع
کواکب و افلاک و اسباب مرکبه مرکب باشد ازین دو قسم مثل آنکه گویند دعای
فلانی مثلا اگر در فلان ساعت سوال کند فلان اثر کند و الا نکند پس هر چه
حادث شود درین عالم بسبب از اقسام ثلثه هر آینه واقع بر مجاری عادت
باشد و اگر حادث شود بدون وساطت سببی از اسباب مذکوره هر آینه خارج
از مجاری عادت باشد و عادت بآن منخرق شود و خرق عادت عبارت ازین
باشد مثلا شق قمر معلومست بالضروره که یکی از اقسام اسباب مذکوره نتواند بود
پس خرق عادت باشد و همچنین تسبیح سنگریزه سبب از اسباب عادیه نتواند بود
چه اسباب عادیه حرکت منحصرست در اراده و طبیعت و قسر و سنگریزه
بالضروره عادم اراده است و حرکت طبعیه یا بجهت فوقست و یا
بجهت تحت و حرکت قسریه یا جذبست یا دفع و تسبیح سنگریزه حرکت
در هیچ قسم از اقسام مذکوره نیست پس خرق عادت باشد و گاه باشد
که امری حادث شود بسبب از اسباب عادیه لیکن آن سبب خفی باشد
و ناظران گمان کنند که بلا سبب حادث شده و مشتبه شود بخرق عادت و نیرنجات
و طلسمات ازین بابند و گاه باشد که در خیال در آید که چیزی حادث
شده و در خارج حاصل نباشد و سحر و جادو ازین بابند پس احتیاج است

پس احداث امری نه از راه اسباب عادیه خرق عادت بود و اگر مقرون
باشد بدعوی نبوت یا امامت یا امری که اختصاص بان امر نماید مگر از
جانب خدا و مطابق آن دعوی باشد معجزه باشد وگاه باشد که مقرون باشد
بدعوی لیکن بر عکس دعوی ظاهر شود و آنرا معجزه مکذبه گویند چنانکه نقل
شده از مسیلمه کذاب که شنید بینا شدن اعوری را بدعای حضرت رسالت
و دعا کرد بجهت اعوری فذهبت عینه الصحیحة و دیگر فرعون راه باز
شده در دریا بجهت موسی وگفت من نیز مرور بر این طریق کنم فغشیهم
الموج فاغرقوا جمیعا و دید عم خلیل بسلامت ابراهیم را در آتش
وگفت من نیز آتش را بر خود برد و سلام کنم فخرجت نار فاحرقت
لحیته و خرق عادتی را که دلالت کند بر بعثت پیغمبری قبل بعثته ارهاص
گویند مانند انکسار ایوان کسری و انطفای آتشکده فارس و انغار بحیره
ساوه در شب مولود پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و تظلیل غمامه و تسلیم
احجار بر او قبل از بعثت و آنها لا محاله از معجزات نیستند بل ارهاصات و
ارهاص بمعنی انتظار بردن است گویا انتظار بعثت میبرد پس ارهاص
نیز در حکم مفارقت دعوی است و اگر خرق عادت مقرون بدعوی نبود
آنرا کرامت گویند چنانکه ظاهر از اولیاء الله صدور یافته چنانکه
از مریم علیها السلام کما دل علیه قوله تعالی کلما دخل علیها زکریا
المحراب وجد عندها رزقا قال یا مریم انی لک هذا

قالت

قالت هو من عند الله و چنانکه از آصف بن برخیا کما دل علیه قوله تعالی انا
آتیک به قبل ان یرتد الیک طرفک و چون کرامات اولیا
مقرون بدعوی نیست مشتبه بمعجزه نشود و چون صدورش نه از راه اسباب
عادیه است بواسطه کثرت از حد خرق عادت بدر نرود و اما امثال
سحر و شعبده چون از راه اسباب عادیه خفیه است اگر مقرون بدعوی هم باشد
از معجزه ممتاز بود و علامت سحر و نظایر او آنست که عالمان آن فن
معارضه او توانند بخلاف معجزه که هر چند ساحران مثلا ماهر باشند
در فن سحر معارضه او نتوانند کرد چنانکه از قصه سحره فرعون ظاهر است
و سرش آنست که هر چه از راه اسباب عادیه است هر چند خفی باشد
بتعلم فرا توان گرفت و از عهده معارضه آن بر آمد اما هر چه نه از راه
اسباب عادیه بود از طریق علم و تعلم راه او نتوان دانست تا معارضه
او توان کرد چه علم راهی ندارد بغیر از راه اسباب عادیه و چون اسباب
نبود راه علم مسدود بود و چون حقیقت معجزه دانستی بدانکه دلالت
معجزه بر صدق صاحب معجزه بنابر آنست که چون صدورش بمحض اراده
خاص الهی است بی واسطه اسباب عادیه پس هرگاه متقارن دعوی شخصی
شود و اختصاص را از جانب الهی مثل آن باشد که یکی از مقربان ملکی
از ملوک دعا کند بجماعتی در حضور ملک رسالت ملک را بجانب ایشان و
اثبات آن بحجز از او طلب کنند مر صدق این دعوی را او گوید حجت من است

که ملک بخلاف عادت خود سه مرتبه برخیزد و نشیند و ملک مقارن
شنیدن این سخن سه نوبت چنان کند هر آینه شک نماند آنجماعت را
و علم ضروری واقع شود بتصدیق ملک مران رسول را و این حال
بعینها حال مقارنت معجزه مر دعوی نبوت را و اما بیان اینکه
ثبوت دعوی نبوت را راهی بغیر از معجزه نیست آنست که دعوی نبوت
ادعاء خصوصیتی است موهبی نه کسبی عقل را هیچگونه اطلاع باسباب
آن خصوصیت نیست تا استدلال بآن بر وی تواند کرد پس منحصر شد طریق اثبات
آن در استدلال آنکه راه اثر بمؤثر باشد و اثری که دلالت کند بخصوص
مؤثر باشد باید که مخصوص باشد بآن مؤثر خاص و چون نبی شخصی است
بشری جمیع آثار او مماثل باشد با آثار سایر افراد بشر و تمیز در
استجماع کمالات نبی چون اعم است از نبوت دلالت بخصوص نبوت
نکند بلکه چیزی که دلالت بخصوص نبوت تواند کرد اثری است
مخصوص نبی باشد من حیث النبوة و آن نتواند بود مگر معجزه
مقترنه به دعوی نبوت پس راه اثبات نبوت منحصر باشد در ظهور
معجزه پیغمبر **فصل چهارم** در بیان نبوت پیغمبر ما محمد بن عبد الله
بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف صلی الله علیه و آله چون دانستی
که اثبات نبوت شخصی از اشخاص راهی ندارد بغیر از ظهور معجزه
و معجزه ظاهره از معجزات اکثر و انبیا برای محرومان سعادت ابدی که

زمان

زمان نبوت منحصر است در دو معجزه یکی ظاهر بالعیان و دیگری ظاهر
بالمعنی اما معجزه ظاهره بالعیان قران مجید است و ظهور نبوت او است
بتواتر و تواتر خبر دادن جماعتیست بوقوع امری از امور که اجتماع
از کثرت بحدی باشند که عقل تجویز اتفاق ایشان در کذب نکند و باید
که خبر ایشان بمشاهده حس منتهی شود یا بغیر او خود مشاهده کرده باشند
و یا شنیده باشند از جماعتی دیگر که از کثرت بحیثیت مذکوره باشند
و ایشان نیز از جماعت دیگر کذلک تا منتهی شود بجماعتی که مشاهده آن
امر کرده باشند و بحیثیت مذکوره باشند چه در تواتر شرط است که کثرت
مخبرین در مراتب طرف و وسط بالغ بحدی باشد که عقل تجویز کذب در
هیچ مرتبه نکند و لا محاله تواتر مفید علم قطعی است چه علم ما به بلدان
بعیده مانند مصر و شام و چین و ختا و ملوک ماضیه مانند کیخسرو
و افراسیاب و کتب مؤلفه مانند شفا و کشاف حاصل نیست مگر از
تواتر و حال آنکه علم ما باین امور قطعی است بحدی که قابل تشکیک
نیست و همچنین متواتر است بحدی که احدی شک در او نکرده و منقول شده از محمد بن
عبد الله صلی الله علیه و آله دعوی نبوت کرده و دعوی خود را مقترن
باتیان قران مجید ساخته و تحدی بآن کرده یعنی در معرض معارضه
آن در آورده جمیع بلغاء کامل در بلاغت و فصحای بالغ در فصاحت
را از عربان کامل در عربیت که در بسیاری بکثرت اعمال و مشهور

بنهایت صعوبت کمال بلاغت و فصاحت بلغای عرب بود در زمان جاهلیت
بمرتبه که کاملان عرب بودند در مدت هزار سال و کسری که زمان اسلامست با آنکه
در همه فنون و کمالات و فضایل سرآمد و زیاده بر کاملان جمیع اقران
سابقه شدند و کاملان عرب در زمان اسلام با سلیقه عربیت مهارت
در فنون علوم عربیت را نیز جمع کرده بودند و ظاهر است که کمال
سلیقی و کسبی که با هم جمع شود بمراتب اتم و اکمل از هر یک خواهد
بود و بلغای عرب جاهلیت منفرد بکمال سلیقی در عربیت بودند و فنون
علوم عربیه در آن زمان نبود و با وجود این بلغای زمان اسلام در این
مدت مدید در بلاغت و فصاحت بعشری از اعشار بلاغت
بلغای جاهلیت نرسیدند و این معنی ظاهر است بر هر احدی از
متتبعان کلام عرب از خطب و رسایل و اشعار و مسلم است نزد همه
بمرتبه که از احدی شکی و خلافی در این معنی نقل نشده و آن بلغای جاهلیت
را با این همه قدرت در بلاغت و تعصب عظیم در دین جاهلیت خود
و حمیت عظیم در جاهلیت خود و مبالغه و اهتمام شدید در نفی امر پیغمبر
ما صلی الله علیه و آله در مقامات مختلفه در معرض معارضه با اقصر
سوره و بعضی از سورها از سور قرآنی در آورده و هیچکدام در
برابر آن کلام اتیان بکلامی که بکلام ادنای عرب بلکه عجم شباهت داشته
باشد نیز نتوانستند نمود و ظاهر است که اگر ایشان میکردند هر آینه

و عجم صح

بنقل



بنقل متواتر بما میرسید و در جمیع اقطار عالم شایع میبود چه توفر
دواعی بر نقل امثال این ظاهر است و حال آنکه باخبار آحاد و روایات
شاذه نیز معارضه قرآن نقل نشده مگر اینکه کلمات و آیه مسیلمه
کذاب که ادعای نبوت مینمود و آن فرخرفات را وحی منزل خود میدانست
مثل الفیل ما الفیل و ما ادریک ما الفیل له ذنب وبیل و خرطوم
طویل نقل شده و از متحدین قرآن در مقام تحدی چیزی منقول نشده
و بعضی از اکابر بلغای آن قوم مثل ولید بن مغیره از نهایت حسد و
عداوت خود و بالتماس صفا مصلحت دید قوم خود شبهای تشنه و
فکر میکرده و تقدیر امور چند مینموده که شاید بآن طعن قرآن تواند
نمود بلکه تقدیر کلمات مینموده که شاید در مقام تحدی اتیان بآن
تواند کرد و چون صباح قوم او بامید تمام بدر خانه او مجتمع میشدند
از نهایت دهشت و سستی اظهار لکن نتوانست نمودن تعلیت او ولید
روزی بآن سرور گذشت در حالتی که تلاوت سوره حم سجده مینمود
بقوم خود رسیده گفت لقد سمعت من محمد آنفا کلاما ما هو من کلام
الانس و الجن ان له لحلاوة و ان علیه لطلاوة و ان اعلاه لمثمر و ان
اسفله لمغدق و انه لیعلو و لا یعلی یعنی بتحقیق شنیدم از محمد در این
زودی کلامی که نیست از کلام جن و انس بدرستیکه آن کلام را
حلاوتی عجیب است و حسن و قبول طرفه بدرستیکه بالاتش بنجه

صنادید

دهنده است و باعث نفع رساننده بر چیزی که او فانی و عالی شود
و چیزی که فانی و غالب شوانند پس قوم گفتند صبا علیهم الولید
یعنی مایل شد بجهل ولید که بتحسین کلام او تا باین غایت گرد
و قطع نظر از عدم نقل معارضه قرآن کرده ظاهر است که اگر معارضه
میتوانستند کرد هر آینه محتاج بمقاتله و محاربه نمیشدند و مقابله بسیوف را
بر معارضه بحروف اختیار نمیکردند و کشته نمیشدند و بهلاکت نمیرسیدند
و حال آنکه تواتر محاربات عظیمه و مقاتلات شدیده فیما بین آن قوم
و اصحاب محمد صلی الله علیه و آله که موجب هلاک اکثر کافه صنادید
و اعیان آن قوم گردید از تواتر جنگ رستم و افراسیاب گذشته
و جایی که علم قطعی ~~باین حاصل است~~ بآن نیز حاصل است و چون
معارضه قرآن نکردند و بقتال و هلاک خود راضی شدند علم قطعی
حاصل شد که قادر بر معارضه نبودند و چون تحدی بقرآن واقع شد
و معارضه واقع نشد با کمال قدرت متحدین در معارضه اگر قرآن
از جنس کلام بشر است و خلافست در میان علما که وجه اعجاز قرآن
چیست اکثر بر آنند که بلاغت وجه اعجاز قرآنست لکونه فی الطبقة العلیا
من الفصاحة والدرجة القصوی من البلاغة علی ما یعرفه فصحاء العرب
بسلیقتهم و علماء الفرق بمهارتهم فی فن البیان و بعضی بر آنند که
اسلوب غریب و نظم عجیب که بغایت مخالفست با اسلوب و نظام و نظم

کلام

(حاشیه: بود / صبا الولید — باین حاصل است / بآن نیز حاصل است صح — از جنس کلام بشر نبود ثابت نمیشد معجزه بودن)

کلام عرب در اشعار و رسائل و خطب موجب اعجاز قرآن شده و بعضی
بمجموع امرین قایلند یعنی اجتماع هر دو امر وجه اعجاز است و بعضی
[illegible] که بسبب اعجاز نتوانند بود و جمعی گویند وجه اعجاز صرفه است
یعنی خدای تعالی صرف کرده همم متحدین را از معارضه قرآن مع
قدرتهم علیها والکل محتمل والاظهر هو الاول و چون معجزه بودن
قرآن ثابت شد بطریق شکل اول گوییم محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله
دعوی نبوت کرد و اظهار معجزه قرآن نمود کما ثبت بالتواتر و هر که
دعوی نبوت کند و اظهار معجزه نماید پیغمبر است کما عرفت لان المعجزة دالة
علی صدق صاحبها نتیجه دهد که پس محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله
پیغمبر است و اما معجزه ظاهر بالمعنی مجموع خوارق عادات است که در خارق
عادت بودن هیچکدام شکی نیست مانند شق قمر و تسبیح حصاة و حنین
جذع و مجیء شجره و نبوع الماء من بین اصابعه و اشباع الخلق الکثیر
من الطعام القلیل و مکالمات الحیوان العجم والاسراء الی المسجد الاقصی
والعروج الی فوق السماء الی غیر ذلک مما هو فی الکتب مسطور و فیما
بین الناس مشهور که هر یک باخبار آحاد منقول شده بعضی مستفیض
و بعضی در استفاضه و شیوع نزدیک بحد تواتر لکن هیچ یک بحد تواتر
نرسیده و قطعی نشده و اسراء و عروج اگرچه اصل هر یک مقطوع است
و در قرآن وارد لکن بحسب کیفیت منقولست بخبر واحد اما قدر

مشترک میان مجموع منقولات باخبار احاد که متضمن هر یک است مر آن را
مضمون و اظهر الجملة محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله ادعی النبوة و اظهر المعجزة
پس خصوص معجزه مثل شق قمر و حنین جذع مثلا اگرچه منقول است
بخبر واحد اما اصل اظهار معجزه با دعوی نبوت مع قطع النظر عن
الخصوصیات را مضمون جمله مذکوره است منقول است بتواتر و از جهت
گفتیم که این معجزه البته ظاهر بالمعنی یعنی متواتر بالمعنی و بالجمله
علم ما بمضمون این جمله مانند علم ما است بشجاعت رستم و عدالت
کسری و جود حاتم و با آنکه هر یک از وقایع رستم و حکایات کسری
و حاتم نیست مگر منقول بخبر واحد لیکن مضمون مجموع متواتر است
و معلوم فکذلک فیما نحن فیه پس چون دعوی نبوت و اظهار معجزه مطلقه
ظاهر است انتاج مطلوب بمقدمات شکل اول چنانکه مذکور شد
[illegible] است و چون نبوت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله بدلیل قطعی ثابت
شد نسخ ملل سابقه و ختم نبوت و عموم نبوت او و فضل او بر سایر
انبیا و سایر ما ثبت منه بقول او و بقرآن منزل بر او ثابت شود حاجت
بدلیل دیگر نبود و شبهه یهود در ابطال نسخ را متضمن ابطال پیغمبر ما
باشد در غایت وهن و ضعف و الخبار است آنکه گفته اند اگر ملت
منسوخ مستلزم مفسده بود پس اعمال او قبیح بود و حال آنکه معمول
بوده و اگر مستلزم مفسده نبود بلکه متضمن مصلحت بود پس رفع

او قبیح

او قبیح باشد و هرگاه رفع ملت سابقه قبیح بود ملت موسی علیه السلام را
ثابت بوده باتفاق قبیح نتواند بود و چون مرفوع نتواند شد ملت
محمد صلعم که ناسخ اوست ثابت نتواند شد و جواب آنست که حسن و
قبح احکام و افعال تابع مصالح و مفسده است و مصالح و مفاسد
مختلف بحسب اختلاف اوقات پس تواند بود که ملت سابقه متضمن
مصلحت بوده باشد در زمان سابق و در زمان لاحق مستلزم مفسده بود پس
واجب بود رفع آن و حال آنکه نسخ واقع شده در ملل انبیا ماضین
نیز در توریة آمده که آدم کل ما دب فی الارض حلال بود و بر نوح بعض
از حیوانات حرام بود و همچنین بر انبیاء متأخر از نوح واجب بود ختان
علی الفور بعد از آنکه مباح بود تا خرش بر نوح و جمع بین الاختین حرام
شده در ملت موسی چنانکه در ملت ما بعد از آنکه حلال بوده در شریعت
آدم و نوح و همچنین ضعیف است شبهه تأبید ملت موسی و الخبار است آنکه
گفته اند یهود خبر داده اند از موسی علیه السلام که گفته تمسکوا بالسبت
ابدا پس مادام که سبت باشد شریعت موسی ثابت باشد و جواب آنست
که این خبر از یهود ثابت نشده بلکه گویا اختلاق این خبر کرده و در میان
یهود افکنده و دلیل بر این آنکه اگر این خبر نزد یهود ثابت میبود هر آینه
محاجه بآن با حضرت رسول صلی الله علیه و آله میکردند و اگر احتجاج
بآن میکردند منقول میشد و حال آنکه منقول نشده و بر تقدیر تسلیم او از این

وحوی

بخت النصر

یهود ثابت نشود نسبتش از موسی ثابت نیست چه عدد تواتر از قوم یهود
تا بزمان حضرت موسی متصل نیست بنا بر انکه بخت‌نصر استیصال
ایشان کرده بحدّی که عدد تواتر از زمان باقی نگذاشته و بر تقدیر
نسبتش از موسی تاویلش ظاهر است چه مراد آنست اما دامت
شریعتکم باقیة چه عرف حاکمست باینکه در چنین وقتی تخصیص مراد است
مانند آنکه کسی بصدیق خود گوید لا اترک زیارتی ابدا و ظاهر است که ما دام
الحیوة است یا ما کنّا مجتمعین فی بلد و همچنین اگر کسی بطریق وعظ بکسی
گوید صل فی المسجد ابدا ظاهر است که مراد اینست که ما دمت حیا

فصل پنجم در فضل انبیا بر ملائکه بدانکه خلافست
در اینکه انبیا افضلند از ملائکه یا ملائکه افضلند از انبیا و محقق طوسی
قدس سره اختیار مذهب اول کرده و مذهب علمای امامیه و ظاهر از
احادیث معصومین صلوات الله علیهم اجمعین اینست که ائمه معصومین نیز افضلند
از ملائکه و جمهور علمای اشعریه نیز قائلند بر افضلیت انبیا و جمهور معتزله
و بعضی از اشاعره قایل بافضلیت ملائکه اند و حق مذهب اولست اما
اگر ملائکه اجسام لطیفه باشند ظاهر است و استبعاد مرتفع ذکر بنا بر تجرد نفس
ناطقه و اگر جواهر مجرده نیز باشند خواه متعلق باجسام و خواه غیر متعلق
باجسام کان ایضا کذلک بنا بر آنکه حق تجرد نفس ناطقه است پس هرگاه مهذب
شوند و کامل در قوتین نظری و عملی با وجود مضاد قوة عقلیه که دواعی شهوت و

غضب

غضب و شواغل حواس ظاهره و باطنه بشر و با وجود احتیاج بقهر و غلبه بر این
امور مضاده و تجرد بالذات خود حاصلست پس لا محاله افضل باشند چه
مراد از افضلیت زیادتی استحقاق مدح و ثوابست و ظاهر است که
در صورت قهر مضاد و عمل بمرضات و تکمیل ذات در علم و عمل بکسب
و اجتهاد و استحقاق مذکور اضعاف خواهد بود نسبت باینکه مضاد
اصلا نباشد و کمالات هم فطری باشد و عبادت منحصر باشد در امتثال او
امر او و عدم مخالفت اصلا متحقق نیست چنانکه شان ملائکه است
و اینکه بعضی از ملائکه مجرده متعلق باجسام نیز نمیشوند مانند مجردات
عقلیه بر تقدیر ثبوت از جهتی دیگر مثل قرب بمبدء من حیث الوجود و
وساطت در علیت اشرف باشند منافات بانچه گفتیم ندارد چه
فضل غیر شرف است و حال آنکه چون نفس ناطقه بحسب فطرت قابل
ظهور و ترقی در مراتب وجود نیز هست تواند بود که بمرتبه وجود و کمال
شرف ایشان نیز برسد و کمال شرف را با کمال فضل جمع کند بلکه از ایشان
نیز در گذرد و قابل فیض بی واسطه گردد چنانکه مذهب محققین در شان
پیغمبر صلی الله علیه و آله اینست و مرتبه خاتمیت مقتضی آنست و حدیث لی مع الله
وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل منطبق بر آن و تقریر دلیل
بر این مطلب بطریق شکل اول آنست که گوییم انبیا را با وجود
مانع حاصلست کمال ملائکه با عدم مانع و هر کرا با وجود مانع حاصل باشد
کمال دیگری با عدم مانع افضلست از آن دیگری پس انبیا افضل باشند

از ملائکه و هو المطلوب و از دلایل سمعیه قرآنیه امر بر تعظیم ملائکه است
بسجود آدم و تعلیم آدم مر ملائکه را و اصطفاء خدای تعالی انبیا را از
جمله عالمیان که ملائکه نیز داخلند در آن لامحاله مسجود افضل باشد از
ساجد و الا امر بسجود عقلا قبیح بود و ممتنع بود صدور آن از حکیم و معلم
بالضروره افضلست از متعلم و برگزیده افضلست از ما بقی و مخالفین
را نیز دلایل عقلیه و نقلیه هست بر تفضیل ملائکه بر انبیا و اقوی دلایل
عقلیه اینست که عقول مجرده فیاض علوم و کمالاتند بر نفوس ناطقه
و مفیض بالضروره افضلست از مستفیض و جوابش اینست که مفیض
کمالات فی الحقیقه خدای تعالی است و عقول واسطه فیض اند و وجوب افضلیت
واسطه از مستفیض مسلم نیست و اقوی دلایل نقلیه آیه علمه شدید القوی است
چه مراد از شدید القوی جبرئیل است پس هرگاه معلم پیغمبر ما باشد افضل
از او خواهد بود و جوابش آنست که تعلیم در اینجا بر حقیقت خود محمول
نیست بلکه بمعنی تبلیغ است و افضلیت مبلغ از مبلغ الیه لازم نیست
بخلاف تعلیم آدم مر ملائکه را چه غرض الهی از امر به تعلیم آدم مر
ملائکه را این بود که ظاهر شود مر ملائکه استحقاق آدم مر خلافت
الهی را و این وقتی متحقق شود بر حقیقت خود که تعلیم محمول باشد :

باب چهارم در امامت و مراد از امامت اعتقاد کردنست
بوجوب منصوص بودن امام بعد از پیغمبر از جانب خدا و پیغمبر و وجوب معصوم
بودن امام و انحصار امامت در ائمه اثنی عشر و وجوب اعتقاد بآنک

که

که آخرین ائمه مهدی موجود است و حی است و غایب است تا وقتی که
ماذون شود بظهور و مقصود ازین باب در چند فصل مبین شود
ان شاء الله العزیز **فصل اول** در بیان معنی امامت و وجوب
نصب امام بر خدای تعالی بدانکه امامت ریاستی است بر جمیع مکلفین در
امور دنیا و دین بر سبیل خلیفگی از پیغمبر و این تعریف که کردیم
مر امامت را مسلم است میان جمیع فرق از اهل اسلام و کسی را در معنی
امامت خلافی نیست بلکه خلاف در اینست که نصب رئیسی چنین که
امام عبارت از وست بعد از انقراض زمان نبوت واجب است
یا نه و بر تقدیر وجوب بر خدا واجبست و یا بر امت و وجوبش
عقلیست یا سمعی طوایف خوارج بر آنند که نصب امام واجب نیست
اصلا بلکه هر که مدعی امامت باشد خروج بر او و محاربه با او را
واجب دانند و باین سبب موسومند بخوارج و جمهور اهل سنت بر آنند
که نصب امام واجبست بر امت سمعا و جمهور معتزله و زیدیه بر آنند
که واجبست بر امت عقلا و بعضی بر آنند که واجبست عند الخوف و ظهور
الفتن و اما مع الامن فلا یجب و بعضی بر عکس این قایلند و جمهور
فرقه امامیه بر آنند که واجبست نصب امام بر خدای تعالی مطلقا عقلا
و تقریر دلیل مذهب امامیه آنست که گوییم هیچ شک نیست که در زمانی
که پیغمبر موجود نباشد و امکان وجود پیغمبر نیز نباشد بسبب ختم نبوت

بدل
الفتن

واجب نیست همان مکلف باشند بتکلیفات شرعیه زیاده بر تکالیف عقلیه
بتخصیص تکلیفاتی که موجب اجتماع و کثرت ازدحام مردم باشد
مانند اقامت جمعه و سد سرحدهای بلاد اسلام و تجهیز جیوش و عساکر برای
جهاد و دفع اعادی دین و امثال این که همه اهل اسلام متفقند بر وجوب
لزوم و لا محاله مظنه وقوع فتن و آشوب و منازعه و مخاصمه و محاربه
است هر آینه وجود امام بمعنی مذکور لطف است مر مکلفین را و اکد و ابلغ
و انفع جمیع لطفها غیر از نبوت چه نبوت لطف است در تکالیف
عقلیه چون موجب وقوع در مظنه فتنه و آشوب باشد نیست پس هرگاه
بعثت نبی واجب باشد بر خدای تعالی نصب امام بطریق اولی و اکد و ابلغ
واجب باشد بر خدای تعالی بلکه ختم نبوت از خدای تعالی قبیح است و جایز
نیست با تجاوز تکلیف مگر وقتی که بدل نبوت تقرر کرده باشد و امری را
بدل نبوت تواند بود نیست مگر امامت بمعنی مذکور و اعتراض
مر مخالفین کرده اند که لطف امامت وقتی واجب باشد که لطف دیگر
بدل او نباشد و حال آنکه میتواند بود که همه مکلفین معصوم باشند
و محتاج بامام نباشند و عصمت هم معلوم بدل امامت باشد
در غایت رکاکت است چه ضروریست که فرض مذکور ممتنع عادة
و عجب جاهلی است که این قوم قایل بوجود معصوم واحد در هر
زمانی توبیخ و سرزنش بلکه تکفیر میکنند و خود تجویز عصمت جمیع

مردم

مردم در زمان واحد مینمایند فاعتبروا یا اولی الابصار و آنچه
گفته اند که وجوب امام وقتی لطف باشد که مشتمل بر هیچ مفسده نباشد
و میتواند بود که مفسده باشد که مانع باشد از نصب امام پس نصب امام
بر خدا واجب نباشد و اینکه مفسده معلوم ما نباشد کافی نیست چه احتمال
مفسده و فساد کافیست در وجوب نصب امام ظاهر البطلانست چه امور
متعلقه بامام بر دو نوعست دینی و دنیوی و مفسده نصب امام در امور
دینی معلوم الانتفاست نه تنها غیر معلوم الوجود چه فساد در
امور دینیه معلومست شرعا و هیچکدام از مفاسد شرعیه بر وجود
امام مترتب نیست و این ضروریست که هر عارف بمفاسد شرعیه
باشد و همه مکلفین بدانند تنزه مفاسد شرعیه پس نتواند بود که معلوم
نباشد و همچنین معلوم است انتفاء مفسده نصب امام در امور دنیویه
چه امور دنیویه راجعست بمصالح و معاش عباد در حیوة دنیوی و
حفظ نظام نوع و اختلال آن و این مجموع معلومست مر کافه عقلا را و
درین مجموع امری نیست که عقل او را مفسده داند نظر بنصب امام بلکه
عقل حاکمست باینکه مفاسد امور معاش نتواند شد مگر بوجود
سلطانی قاهر عادل چنانکه در فایده بعثت گذشت و چون این جمله
دانستی بطریق شکل اول گوئیم نصب امام لطفیست معلوم عدم
المفاسد و هر لطف معلوم عدم المفاسد واجبست بر خدای تعالی پس

جهت
پس نصب امام را
بر خدای تعالی

وهو المطلوب اگر گویند نصب امام واجبست بر خدای تعالی وهو المطلوب اگر گویند
نصب امام وقتی لطف باشد که ظاهر باشد وقادر بر تنفیذ احکام و
اعلای لوای اسلام واین نزد شما واجب نیست چه شما تجویز کنید که
امام غایب باشد و بر تقدیر حضور متصدی امر امامت نباشد پس نصب
امام واجب بر خدای تعالی چگونه لطف تواند بود جواب گوییم که
ما تجویز غیبت و تقاعد بنابر خوف از اعادی و وجوب تقیه کنیم نه بدون آن
لیکن وچنین باشد وجود امام با غیبت و تقاعد نیز لطف باشد چه هرگاه
مکلف معتقد باشد بوجود امام و داند که غیبت و یا تقاعد او بسبب
خوف است پس هر ساعت تجویز کند زوال اسباب تقیه و خوف او و امکان
حضور و تصدی امر امامت را و این معنی لامحاله موجب انزجار او
از معاصی شود بخلاف اینکه معتقد وجودش نباشد چه هر که قایل نیست
بوجوب نصب امام قایل نیست بوجود ایجادش در وقتی از اوقات
و حال آنکه اگر قایل بوجوب ایجادش باشد کافی نیست در انزجار
از معاصی چه از زمان ایجادش تا زمان قابلیت تصرفش
در امور مدتی متراخی و مهلتی متمادی است پس ثابت شد که
اصل وجود امام بهر نحو که باشد لطف است غایتش حضورش
و تصرف در امورش نیز لطفی دیگر است و مانع آن لطف از جانب
خدا نیست آنچه واجبست بر خدای تعالی ایجاد امامست اما تصرف

دادنش

و همچنین معتقد وجوب ایجادش نیز نمیشود صح

غیبت امام نه از جانب صح

دادنش در امور باختیار رعیت است تا خبر لازم نیاید و عمده دلایل
اهل سنت بر مذهب حقیه اجتماع صحابه است بعد از رحلت پیغمبر بر وجوب
تعیین امام حتی جعلوا ذلک اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن
الرسول صلی الله علیه وآله وکذا عقیب موت کل امام جرا عمهم
و این دلیل در جمیع کتب ایشان هست و همه اکابر علمای ایشان
تصریح کرده اند که عمده دلایل ایشانست و در کتابهای حدیث
خود روایت کرده اند که چون پیغمبر وفات کرد ابوبکر خطبه خواند
و گفت یا ایها الناس من کان یعبد محمدا فان محمدا مات
ومن کان یعبد رب محمد فانه حی لا یموت و گفت لابد است
مر خلافت پیغمبر را از کسی که قایم بآن باشد پس نظر و تامل
کنید در تعیین آنکس و پیش آرید رایهای خود را او به بینید که لایق این
امر کیست پس از هر جانب مردم مبادرت کردند و گفتند
راست گفتی لیکن باید که نظر و تامل کنیم و هیچکس نگفت که
دروغ گفتی ما را امامی و خلیفه در کار نیست پس اینمعنی اجماع
صحابه باشد در وجوب تعیین امام و هرگاه اندک هوشی یا قلیل
انصافی جمع باشد هر آینه از تامل در این دلیل و در این
روایت بر او روشن خواهد شد هم حال این علما و هم حال
آن صحابه و هم حال ابوبکر و اما حال علما بنابر آنکه هرگاه

صحابه

اعتقاد کرده باشند وجوب تعیین امام را تا بغایتی اهم و اوجب
دانند و عذر ترک دفن و تجهیز پیغمبر را باشتغال بآن بپذیرند پس
پس چگونه تجویز کنند که پیغمبر چنین واجبی را تعیین نکرده و بیان
نفرموده و لا اقل امر نکرده که شما بعد از من تعیین آن کنید از
دنیا رحلت کند و حال آنکه پیغمبر مبعوث نشده مگر برای تبلیغ و اکمال
دین بدلیل الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی الآیه و حال
آنکه نمانده آدابی از آداب خیر در باب خلا و حمام و کذب تا و اکل
طعام که آنحضرت بیان ننموده و ارشاد بآن نکرده شفقة علی الامة
و اما حال آنکه چنین یارانی بودند و بیتابی مرگ پیغمبر
را که دل دادشان و تاب آوردند که پیغمبر خود را مرده گذاشته و جنازه‌اش را
وانا شسته و دفن ناکرده رها کنند و بنشینند و خطبهٔ ابوبکر را بشنوند
و گوش بسخن او کنند و سر در پی او کنند که ایشان را ببرد تا سقیفه
بنی ساعده تا تمشیت امر خلافت برای او کنند و اما حال ابوبکر با آنکه
در حال مذکور با صحابه شرکت بلکه غالب چگونه [illegible]
هر که محمد را امیر سید محمد مرد آیا تصور توان کرد از کسی که زبانش
همراهی کند در جائی که از کسی و هیچ مرده باشد که بیاران و قوم خویش
اینچنین سخن بگوید و آیا در عالم کسی باشد که بتبع این سخن نرسد لا
ولکن ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة

گفته اند

گفته اند که تنکیر غشاوه برای تعظیم است یعنی غشاوه عظیمه ای غشاوة التعامی
عن آیات الله چه اعظم حجب بها حجاب تعامی و تجاهل است یعنی کور گشتند و نمی‌دیدند
و کور ساختند که بدانند چه رفع حجاب بکلیت نمی‌از حجاب تغافل و تجاهل
این قوم چشم حق بینی داشته پوشیده اند و نمی‌خواهند که باز کنند
که هدایت حق را ببینند پس طمع از هدایت این قوم باید برید و چشم امید
از ایشان باید برداشت و اما حدیث اجماع پس از اجماع اعلی
در دنیا شد و جگرگوشهٔ پیغمبر در رو پنهان و عباس عم پیغمبر و اولاد
او در رو پنهان شدند و اتقیای صحابه و پیغمبر خاصان اهل ایمان مانند سلمان
و ابوذر و مقداد و حذیفه و عمار یاسر در رو پنهان شدند آیا چه اعتبار
داشته باشد و چگونه اعتماد بر او توان کرد و دلالت بر وجه خیر تواند
داشت و اتفاق افتاد در وقتیکه جماعت مذکورین مشغول به تجهیز حضرت
رسالت پناه بودند و بمجلس عقد خلافت حاضر نشدند آیا تخلف
ایشان ترک اهم و اوجبات بود و اینجا عقد [illegible] مثل دیگران
نشدند و اگر خاطر ایشان جمع نبود که دیگران قیام باهم واجبات
خواهند نمود پس دیگران چون تجویز کردند که بی صلاح ایشان
و بی مشورة با ایشان و یا لا اقل بی اذن ایشان اقدام بر چنین
امر نمودند و چون ملاحظهٔ ایشان نکردند و اقدام نمودند پس امر
اجماع چگونه مستحق توانند شد و دیگر آنکه مقتضای این دلیل که عمده

دلایل ایشان است وجوب سمعی باجماع متحقق شده پس در وقت اجماع هنوز
اجماع متحقق نشده بود صحابه چگونه مستند شدند بترک اشتغال تجهیز
حضرت نموده مشغول به تعیین خلیفه شدند و این را اهم واجبات دانستند
و قایل بوجوب عقلی خود و باعتقاد ایشان نبودند و قطع نظر از مقتضای
این دلیل بر تقدیر که سمعی دیگر مستند باشند آن سمعی چه چیز تواند بود اگر
از پیغمبر شنیده بودند که بعد از من مشغول به تعیین خلیفه شوید چرا نقل
نکردند و اگر نقل این سمعی میبود چه حاجت بود بتمسک باجماع غیر متحقق
نیست چنانکه دانستی و قطع نظر از همه این امور کرده آنچه در مفهوم
امامت معتبر است باتفاق ایشان همان مسکت و ملزم ایشان است
اعنی خلیفگی پیغمبر چه هرگاه پیغمبر تعیین خلیفه را خود نکرده باشد دیگری
چگونه تعیین خلیفه برای او تواند کرد و اگر امام را کار با امور پیغمبر
و امر خلافت از و نبودی تا ایشان هر کرا خواستندی والی
خود دانستند تعیین کردند سخنی در آن نبود لیکن سخن در خلافت
از پیغمبر است و خلیفگی او که چگونه بی تعیین یا بی اذن او صورت
تواند بست و حال آنکه عادت پیغمبر صلی الله علیه و آله و شأن او
این بود که در ادنی غیبتی که او را از مدینه رو میداد البته تعیین
خلیفه از خود برای باز ماندگان مدینه میکرد و با لشکر و سریه
که بجنگ دشمن میفرستاد تعیین امیر و سردار مینمود پس چگونه

دروقت

در وقت رحلت تجویز کرد که جمیع امت را بی سردار و بی امیر رها
کند آیا هیچ عقلای این معنی را باور تواند کرد اگر دیده بصیرت
باز باشد و پرده تعامی بر روی دانش و بینش فرو گذاشته نبود
فتدبروا یا اولی الاعتبار و اما مذهب معتزله و زیدیه لیکن نیز
ظاهر البطلان است از آنچه در ابطال مذهب اهل سنت گفتیم
چه نصب خلیفه بر ایشان عمده وجوبش بر ما معقول نیست یکی آنچه
معقول است نصب امیر است و رئیس برای خود و اگر خدا و رسول
تعیین نکرده باشند و لهذا فرقه قایل شدند بتعیینش میتعقد
نصب رئیس بجهت خود لازم دانند اما هرگاه اثبات کردیم
وجوب تعیین امام و خلیفه را بر خدای تعالی و قبح اهمال
این امر را از خدای تعالی عقلی فارغ گشتیم از نصب امیر و رئیس
چه جای بنصب خلیفه و امام

فصل دوم

در وجوب عصمت و افضلیت امام و وجوب تنصیص از
جانب خدا و رسول علیه و آله السلام بر آنکه خلافت در وجوب
عصمت امام امامیه بر آنند که عصمت امام واجب است و دیگران
بر آنند که واجب نیست و حق وجوب عصمت است و همچنین آنکه
وجود امام لطف است عصمت امام نیز لطف است بلکه لطف بودن
امام متحقق نشود مگر بعصمت چه امام غیر معصوم مأمون نیست

با عصمت

وضلالت

ازحیف ومیل که موجب وقوع فتن وظلم است در امر دین ودنیا واین منافی
لطف است لامحاله وایضاً غرض از نصب امام حصول اطاعت و
انقیاد است وهرگاه معصوم نباشد وخطا ومعصیت ازو روا باشد اطاعتش
واجب نبود بلکه مخالفتش واجب شود واین منافی غرض امامت
وایضاً امامت خلافت پیغمبر است وخلیفه باید که مانند مستخلف او آید
چون مستخلف واجب العصمه است خلیفه نیز باید که واجب العصمه باشد
تا مأمون باشد از صدور امری که منافی خلافت باشد وبیقین کار
مستخلف ازو حاصل تواند شد پس بطریق قیاس استثنائی گوییم
اگر امام معصوم نباشد غرض نقض الهی لازم آید ومخالفتش لازم
شود وکار خلافت ازو نیاید لیکن نقض غرض ولزوم مخالفت
وعدم حصول کار خلافت باطلست نتیجه دهد که پس امام واجبست
که معصوم باشد وهو المطلوب دلیل دیگر بر وجوب وجود امام ووجوب
عصمتش معاً آنست که بقای شریعت با عدم نبوت موقوفست بحافظ
معصوم باشد چه اگر هیچ یک از مکلفین معصوم نباشند لاجرم توانیز
شریعت وکتاب وسنت را تواند بود که همگی فراموش یا اهمال کنند
ویا اخلال کنند وتحریف وتغییر بنابر اغراض فاسده در وی راه دهند
ودر اندک زمانی شریعت مرتفع شود وحال آنکه باقی باشد واین ممتنع
است عقلاً پس واجبست در هر زمانی وجود معصومی که حافظ شریعت
باشد

تکلیف

باشد از زوال وحافظ کتاب وسنت باشد از تبدیل وتحریف ومراد از
امام نیست مگر معصوم حافظ شریعت پس بطریق قیاس استثنائی
گوییم اگر وجود امام معصوم واجب نباشد بقای شریعت واجب نباشد
لیکن بقای شریعت واجبست پس وجود امام معصوم واجبست وهو المطلوب
وچون وجوب عصمت ثابت شد بدانکه معتبر است عصمت از جمیع امور
که در عصمت انبیا معتبر بود از گناهان کبیره وصغیره وکفر وسهو وخطا
واخلاق ذمیمه وعیوب وامراض مزمنه متنفره ودناءت آبا وامهات
ورذالت قبیله وعشیره ومانند اینها چه همه اینها موجب نفرت
وعدم رغبت طبایع است که منافی وجوب اطاعت وانقیاد است
ونقض غرض لازم آید ونیز واجبست اتصاف امام بجمیع صفات و
کمالات واخلاق حمیده وشمایل پسندیده وعلو نسب وطهارت مولد
وکرامت آبا وامهات وشرافت قبیله وبالجمله تفرد ذات
وجمیع کمالات بلکه اعتبار این امور در امام ادخل باشد نسبت
بغیر چه نبی چون مبدأ فیضان کمالاتست در مؤمنان واهل
اسلام پس همه جا نزلا عزه نبی باشند وطاعت وانقیاد مفید
ومعلم بهر نحو باشد در طبایع مذکور است بخلاف امام چه مبدأ
کمالات رعیت دیگر است اعنی نبی ونیز تربیت کمالات وفنون
علوم ومکارم در اهل اسلام شایع ومردم روز بروز در ترقیست

وکرامت و علو منزلت و مرتبه لاحق شمرانید و نفوس بسبب حصول کمالات
قوی تر گردد و داعیه معانی امور عظیم تر و انقیاد امثال آن اشیاء
بغایت دشوارتر پس لابدست که امام در غایت تفرد و یگانگی باشد
در استجماع انواع کمالات و فنون فضایل تا طبقات اشراف اهل
اسلام و علما و حکما و جمیع ذوی الشرف طاعت او توانند کرد و احدی را
ننگ و عاری در انقیاد و پیرامون اندیشه نتواند گشت و باید
دانست که اگرچه این معنی اعنی اتصاف بکمالات مطلق و نزاهت از
نقایص مطلقا عرفا داخل در مفهوم عصمت نیست بلکه معنی است
علیحده لیکن شک نیست که این معنی نیز واجبست و وجوب تحققش بدلیل
ثابت پس تواند بود که ما اصطلاح کنیم اعتبار این معنی را نیز در مفهوم
عصمت بنا بر قلت مؤنت تعبیر پس عصمت گوییم و غریزه یا نعه از
صدور شده عیه ذنب مطلقا و موجب اتصاف بکمالات مطلق و نزاهت
از نقایص مطلقا اراده کنیم و در بیان عصمت بانی معنی گوییم شک نیست
که هرگاه امام بصفت مذکوره باشد نزدیک شوند مکلفین با طاعت
او و دور شوند از مخالفت او پس لطف باشد بودن امام بصفت
مذکوره و لطف واجب پس بودن امام بصفت مذکوره واجب باشد
وهو المطلوب و بار خلافت دیگر که واجبست امام افضل امت باشد یا نه
مذهب اکثر اهل سنت عدم وجوبست و مذهب جمهور امامیه وجوب

وحق

اطاعت

اثبات ۴

وحق وجوب افضلیت امامست بسبب آنکه تقدیم مفضول بر فاضل و تقدیم
احد المثلین فی الفضل بر آن دیگر قبیحست عقلا و صدور قبیح از
خدای تعالی ممتنع پس بطریق قیاسی استثنایی گوییم هرگاه تقدیم مفضول و
واحد المثلین قبیح باشد افضلیت امام واجب باشد چه امامت
مستلزم است مر تقدم مر الیکین متقدم حق است پس تالی حق باشد وهو المطلوب
بدانکه چون نصب امام واجبست بر خدای تعالی پس واجبست که منصوص
علیه باشد از جانب خدای تعالی کسی را امام کرده باشد و تنصیص برد
نکند اگرچه ممکنست تحصیل علم بامام از راه ثبوت عصمت او خوارقست
و محتاج بنص یا بدلیل پس اگر نص واقع نشود اغلب اینست که
رعیت از دلیل غافل شوند و اهمال نظر کنند و راه با امام حق پیدا نکنند
و گمراه گردند بخلاف آنکه نص واقع شود چه نص امریست ظاهر
و غفلت از او قلیل التحقق مگر از روی غرض و تغافل و تعامی که آنرا
چاره نتوان کرد پس وجود نص لطفیست عظیم بر مکلف در
معرفت امام و خالیست از مفسده بالضروره پس قبیحست که از
خدای تعالی نص بر امام صادر نشود و قبیح بر او ممتنع پس تنصیص بر امام واجب
باشد بر خدای تعالی پس بطریق شکل اول گوییم تنصیص بر امام
لطف است در معرفت امام و لطف بر خدا واجب باشد پس هرگاه تنصیص
امام از جانب خدا صادر شود قبیحست که پیغمبر تبلیغ آن نکند پس اظهار

بسبب آنکه اگر خدای تعالی

وجود دلیل نامه شود یکی هم
تحقیق عصمت هم

تفصیل و تبلیغ آن بر پیغمبر نیز واجب میشد پس تفصیل بر امام بر سبیل وجوب
واقع شده باشد و اگر بعضی مخفی باشد بسبب تقیهٔ امت میشد را اخفای آن
کرده اند پس آنچه بر خدا و پیغمبر واجب است البته صادر شده و ممتنع است
که صادر نشده باشد و آنچه واجب است بر امت یعنی رسانیدن نصی که از پیغمبر
بایشان رسیده باشد بدیگران واجب القصد نیست زیرا که جمیع امت
معصوم نیستند پس اخفای نص با وجود نص ممکن باشد و عدم ظهور دلالت
بر عدم نمیکند پس باطل شد اعتراض مخالفین که اگر نص صادر میشد هر آینه
ظاهر میبود و بما میرسید و صحابه نیز در امر خلافت توقف و تردد نمیکردند
و در تحقق خلافت محتاج به بیعت نمیشدند و وجه بطلان ظاهر است چه
صحابه معصوم نبودند بالاتفاق و حال آنکه خلافت و سلطنت منزلتی
است عظیم که همه کس را هوای آن هست بعضی برای نفس خود و بعضی برای
آنکسی که نفع از و مرد را بیشتر ممکن باشد و بعضی برای آنکه شاید در نوبت
او و یا بسلسلهٔ او یا بغیر زند لیکن او و یا بکسی که انتفاع از و بیشتر ممکن باشد
نوالهٔ رسد و بر اتقیای متورعین از اهل ظاهر مشاهده میشود که از سر
امری را انواع غرض نفسانی یا جاهی یا مالی در و میتوانند گذشت پس چه
تعجب از جماعتی ظاهر از حال ایشان آنکه تازه از اسلام و ایمان نو آشنا
و نفهمیده بودند هوای مصلحت نظام ملک و انتظام امور دنیوی و از نبوت
تصور نکرده بودند غیر از سلطنت و پادشاهی و لهذا بسیار بود که در بعضی از

امور

امور از اکابر و اعیان ایشان طایفهٔ اعتراضات بر حضرت رسالت صدور میافت
و انتهی را انحوار و دو نیکخواهی نام میکردند بسیار میبود که او امر و نواهی
آنحضرت را تغیر میدادند چنانکه بر صاحبان ادنی تتبع در سیر و احوال صحابه
پوشیده نیست پس ابعد است اخفای نص کنند بسبب طمع در خلافت که
اعظم مراتب ملک و سلطنت است و دیگران نیز اتفاق و همراهی با ایشان
کنند و بعضی دیگر اهمال کنند و تغافل ورزند همه بنابر اغراض که مذکور
شد بلکه نزد ما ثابت شده که اصل قبول اسلام بعضی از ایشان نبود
مگر بسبب طمع در خلافت و بالجمله هرگاه بدلیل قطعی ثابت شد وجوب
صدور نص پس انکار آن کردن بغیر احتمال که اگر میبود صحابه پنهان نمیکردند
یا از کمال ساده لوحی و کم خردیست و یا از نهایت عصبیت و عناد
و هیچکدام را چاره نتوان کرد **فصل سیم** در بیان تعیین امام
بعد از حضرت رسول صلی الله علیه و آله چون ثابت شد وجوب عصمت امام
و وجوب افضلیت امام از سایر ناس پس بدانکه طریق تعیین امام
یکی ازین سه طریق ممکن نشود چنانچه دانستی بدانکه خلافت در حکم امامت
و خلیفه بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله سنی گفته جمهور اهل سنت بر آنند که ابوبکر است
و قلیلی بر آنند که عباس و جمهور شیعه بر آنند که علی بن ابی طالب است علیه
الصلوة والسلام و حق مذهب شیعه است بهر سه طریق اما طریقهٔ عصمت بنابر
آنکه ثابت شد وجوب وجود امام و وجوب تحقق عصمت در امام و معلوم شد

بنه اخلف صح

عدم تحقق عصمت در غیر علی از صحابه پیغمبر پس واجبست تحقق عصمت در علی
والا لازم آید عدم تحقق امام که منافی وجوب وجود است اما معلوم بودن
عدم تحقق عصمت در غیر علی دلیلش آنست که چیز اعتبار کردیم در مفهوم
عصمت که ما اصطلاح کردیم نبودن امام را از اشرف قبایل پس بیرون
رفتند از مظنه تحقق عصمت جمیع صحابه از غیر قبیله قریش خواه
وقتی کافر بوده باشند و خواه نه و چون اعتبار کردیم اتصاف بصفات
کمال و نزاهت از نقایص را مطلق پس بیرون شدند از احتمال
عصمت جمیع ارذال و اوباش اهل عیوب و نقصانات و جمیع ارباب
جهالات و اطفال قبیله قریش نیز مطلقا یعنی خواه مسبوق باشند بکفر و خواه
نه و باقی ماندند اعیان و اشراف قریش اجماعت اند معدود و معلوم الاحوال
و اینجماعت نیز بر تقدیر اجتماع صفات کمال و تنزه از صفات ذمیمه بیرون
افتند بنابر سبق کفر چه همه آنجماعت در مبدا البعثت مستحق و زبودند از
حد بلوغ و بالغ بحد شباب و کهولت پس در همه آنجماعت کفر و شرک
متحقق شده بود بخلاف علی بن ابی طالب علیه السلام که آنحضرت ده ساله
بود که وحی بر حضرت رسالت نازل شد و محققین برآنند که از ذکور اول
کسیکه بشرف اسلام مشرف شد آنحضرت بود و بالجمله همگی برآنند که اسلام آنحضرت
در هنگام صبی بود و قبل از بلوغ بحد بلوغ و علم قطعی عادی بجمیع اینها حاصلست
پس در آنحضرت سبق کفر متحقق نشده چنانکه در دیگران متحقق شده

وتنزه

و تنزه ذات در اتصاف بکمالات و تنزه از نقایص مطلقا و همچنین اگر میت
نسبت آبا و امهات و اشرفیت قبیله و نسب در آنحضرت بیش همگنان از
آفتاب روشنتر است پس در آنحضرت هیچگونه مانعی از تحقق عصمت نبوده
باشد بخلاف غیر او از صحابه که در همه مانع از عصمت متحقق است پس قابل
امامت نبوده باشند بغیر از آن حضرت و حال آنکه وجود امام واجبست
پس ذات مقدس او متعین باشد از برای امامت پس آنحضرت
امام باشد متعین پس بطریق شکل اول گوییم امام واجب العصمه است
و واجب العصمه از صحابه منحصر است در علی صلوات الله علیه و هو المطلوب و لکنه
چون ما عدم تحقق عصمت در غیر علی علیه السلام را اثبات کردیم دلیل ما
بر اثبات امامت آنحضرت از راه عصمت برهانی شد و اگر بمجرد اتفاق
بر عدم عصمت غیر اکتفا کرده اید دلیل جدلی شود و اسکات خصم میتواند باشد
چه ظاهر است اتفاق بر عدم دلالت بر عدم واقعی نکند دلیل
دیگر از راه عصمت بر امامت آنحضرت اجماع مرکبست چه جمیع امت متفقند
که امام بعد از حضرت رسول صلی الله علیه و آله یا علی است و یا ابوبکر
و یا عباس و هیچ غیر این سه کس امام نیست پس اجماع واقع باشد بر نفی
امامت از غیر این سه کس و چون عصمت که شرط امامت است مسلوب است
از ابوبکر و عباس بنابر سبق کفر پس امامت منحصر باشد در علی پس
بطریق قیاس استثنائی گوییم هرگاه ابوبکر و عباس امام نباشند

پس امام از صحابه منحصر است در علی

و مجلس ۱۶

واجبست که علی امام بود بنابر تحقق اجماع بر عدم امامت غیر این سه کس لیکن
ابو بکر و عباس امام نیستند بنابر انتفاء شرط امامت که عصمت نتیجه
دهد که پس واجبست که علی امام باشد تقریر دیگر اجماع مرکب را آنست
که جمیع امت مجتمعند در دو قول یکی قول بوجوب عصمت در امام است
و دیگر قول بعدم وجوب عصمت در امام قایلست بامامت علی و هر که قایل
نیست بامامت علی قایلست بعدم وجوب عصمت در امام و چون ما ثابت
کردیم وجوب عصمت را در امام پس با وجود آن اگر کسی قایل شود بامامت غیر علی
خرق اجماع مرکب لازم آید و لکن باطلست پس بطریق قیاس استثنائی
گوییم هرگاه واجب شد عصمت در امام واجبست امامت علی والا لزم
خرق الاجماع المرکب لکن عصمت در امام واجبست نتیجه دهد پس امامت
علی واجبست و هو المطلوب و اما طریقه نص بنابر آنکه ثابت شد
وجوب وجود نص بر امام و وجود نص متحقق در شأن علی علیه السلام
و نص بر دو گونه است یکی ظاهر الدلالة علی المراد غیر محتاج بالاستدلال و
این قسم نص جلی گویند و دوم غیر ظاهر الدلالة محتاج بالاستدلال و این
قسم را نص خفی گویند اما نص جلی مثل آنکه پیغمبر گفت علی امامکم و خلیفتی
علیکم من بعدی و گفت سلموا علیه بامرة المؤمنین و گفت مر علی را انت الخلیفة
بعدی و گفت در حالتی که دست علی گرفته بود هذا خلیفتی علیکم من بعدی
فاسمعوا له و اطیعوا و مثل آنکه جمع کرد در اوایل بعثت بنی عبد المطلب را

دلیل ۲

هر که قایل است بوجوب عصمت در امام

فاسمعوا له

وگفت

و گفت هر کدام از شما که بیعت کند با من وزیر من باشد پس او برادر من و وصی
و خلیفه من است بعد از من و هیچ کس با او بیعت نکردند و علی بیعت کرد و دلیل
بر تحقق این نصوص تواترست نزد شیعه چه عدد محدثین شیعه بلاشک
در هر زمان آنقدر بودند که احتمال آنکه نتوانند بود که کمتر از عدد تواتر
باشند در هیچ وقت از اوقات و همه آنجماعت نقل کرده اند خلفا عن
سلف بر سبیل اتصال بحضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله و این ظاهرست بر جمیع متتبعان
مذاهب و اقوال شیعه پس اجتماع ایشان بر نقل این نصوص
بر تقدیر [?] کذب یا آنست که اتفاق افتاده بدون مواطاه و مواضعه
با هم و این بدیهی البطلانست چه عقل تجویز نکند و ممتنع داند بحسب
عادت اتفاق افتادن کذب مثل این جماعت کثیره را بدون داعی
و باعث بران و این بخلاف اتفاق در صدقست چه علم بصدق داعی با هم
تواند بود در نقل خبر و یا آنست که مواضعه و تمهید کرده اند با هم در نقل
این نصوص و این نیز ممتنعست چه ناقلین این نصوص در هر زمان
اگر تا عدد البلاد بودند و منتشر در اقطار و بیگانه از هم و مواضعه
میان این نوع جماعت یا با اجتماع همه خواهد بود در مکان واحد و این
محالست یا در هیچ وقتی واقع شده نیز چه اگر واقع میشد ممتنع بود
عادة پنهان ماندن آن و نقل نکردن هیچکس مر آن را و حال آنکه مخالفین
شیعه در همه وقت اضعاف مضاعفه بودند و با ایشان در کمال عداوت

و در نهایت سعی در تفضیح حال این طایفه بنابر تعصب دینی و بنابر خوش
آمد ارباب ملک و دولت از خلفا و ائمه و معلومست که احدی تحمل نکرده
اجتماع مذکور را و با موضعی اثبات بمکاتبه و مراسله خواهد بود و ایضا نیز
با عدم تعارف و تحقق تهالکی زیاده بر شیاعه بلاد صحیح نتواند بود
بحکم عرف و عادت و بر تقدیر وقوع مخفی نتواند ماند چنانکه دانستی و با
قطع نظر از امتناع اجتماع و مراسله باعث برین نوع امور عظیمه یا رغبت
در دین و ثواب تواند بود و آن بنابر فرض کذب محالست و یا رغبت
در دنیا و آن نیز عادت ممتنعست چه هرگز جماعتی که امر غیر نص را شنیدند
صاحب دنیا نبودند که طمع و رغبت در ان توان کرد و همچنین صاحب
شوکت نبودند تا بنابر خوف و رعب شیعه از ایشان اقدام بر چنین
امر توانند نمود بلکه واقع عکس این بود زیرا همیشه دشمنان
آن جماعت صاحبان دنیا و دولت و شوکت بودند و کتمی پیش ایشان را
بخوش آمد آنها این طایفه شیعه نیز ترک نقل نصوص بر ایشان و
فضایل ایشان کنند و همچنین اعنی اخفا رغبت در دین و دنیا
باعث شواند بود بر نقل نصوص مذکوره بدون مواضع نیز چه اگر
طمع دنیائی یا اخروی متصور میبود در یک موضع اتفاق در نقل ممکن میبود
و آن طمع جاری بجز از مواضع شد اما با اتفاق آنها چون ممکن
توانند شد و جمیع آنچه گفتیم در نهایت وضوحست بحمد الله و فضله

شیعه را

بلغ

اگر گویند

اگر گویند که این نصوص اگر متواتر میبود بایستی علم ما بآنها چون علم
ما میبود بوجود مکه و مصر و چنین علم ما بوجوب صلوة و صیام و غیر
ذلک من ارکان الشرعیه جواب گوئیم که تساوی علمین وقتی لازم میبود
که علم حاصل از تواتر مطلقا ضروری میبود و این مسلم نیست بلکه مختلف
فیه است و اکثر اصحاب ما برآنند که کسبیست و حق آنست که هر دو قسم متواتر
بود و بر تقدیر تسلیم تفاوت ممکنست چه گاه باشد که خبر منقول متواتر
خلاف معتقد جمعی مثل بسیاری آن جماعت که علم حاصل نشود چه حصول علم موقوفست
بر خلو ذهن از اعتقاد نقیض آن علم لاستحاله اجتماع النقیضین و گاه باشد
که تکذیب آن جماعت موجب لعن شود که دیگران را نیز توقف لازم شود بنابرین
علم حاصل نشود یا دیر حاصل شود بر تقدیری که حاصل شود مانند علمی
خاص بما را در طریقی در امور مذکوره عارض نشود مانند علم ببلدان بعیده
و وقایع ماضیه و اما نص خفی از قرآن مانند قوله تعالی انما ولیکم الله
و رسوله و الذین امنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم
راکعون یعنی نیست ولی شما مگر خدا و رسول و مؤمنانی که نماز کنند
و در حالت رکوع بنماز صدقه دهند بیانش و دلالتش آنست که انما کلمه
حصر است و ولی بمعنی متصرف در امور چه معنی دیگر از معانی لفظ ولی مانند
محب و ناصر مناسب حصر نیست لعموم جمیع الامة بالاجماع و متصف
با وصاف مذکوره اعنی دادن صدقه در حال رکوع نیست مگر علی ع پس

آن علم

مضمون این است که علی علیه السلام متصرف در امور شماست همچنانکه خدا و رسول
و دیگر نیست و این است مراد از نص با امامت چه مراد از امام نیست
مگر متصرف در امور بر وجه استحقاق و مانند قوله تعالی و کونوا مع الصادقین
چه مراد از صادقین معصومین است و عصمت منحصر است در علی و مانند
و قوله تعالی اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم چه مراد از اولی
الامر نیستند مگر معصومین بواسطه آنکه تفویض امور مسلمین بغیر معصوم
ترک لطف است و قبیح و نص خفی از حدیث متواتر متفق علیه مثل قوله صلی الله
علیه و آله لعلی علیه السلام انت منی بمنزلة هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی تا
دلالتش آنست که اثبات کرد برای علی نسبت بخود جمیع مراتب هارون را
نسبت بموسی بغیر از پیغمبری و از جمله مراتب هارون نسبت بموسی آن بود که
مفترض الطاعه بود و متصرف در امورش و خلیفه اش در زمان غیبت
پس این منزلت نیز ثابت است برای علی نسبت به پیغمبر صلی الله علیه و آله و
این منزلت نیست مگر امامت و مثل قوله صلی الله علیه و آله در وقت
انصراف از حجة الوداع که رسید بموضع غدیر خم و امر فرمود باجماع
مردم بجهاز جماعت پس فرمود تا از جهازهای شتران شبیه منبری
ساختند و بر بالای آن بر آمده خطبه ادا کرد پس رو بمردم کرده گفت
الست اولی بکم من انفسکم یعنی آیا من اولی نیستم بتصرف در امور شما
از نفسهای شما پس همه گفتند بلی یا رسول الله پس گفت بطریق عطف

و تنویع

و تنویع و بر کلام اول فمن کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من
والاه و عاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله پس هر که
من مولای اویم علی مولای اوست خدایا دوست دار دوست علی را و
دشمن دار دشمن علی را و نصرت کن ناصر علی را و واگذار واگذارندهٔ
علی را ایمان و دلالتش آنست که هر که اندک توقفی در فهم کلام عربی کند
داند که مراد از مولی نتواند بود مگر آنچه اول کلام اشاره بآن بود
یعنی اولی بتصرف در امور بدلیل عطف بر سبیل تنویع و مراد از امام
نیست مگر متصرف در امور پس این کلام نص باشد بر امامت علی بر آنکه
شیخ طوسی رحمه الله علیه در کتاب اعتقاد نقل کرده که این حدیث را
از محدثین مخالفین طریق اخبار طرق متجاوز نقل کرده و ابن عقده
بصد و پنج طریق و دیگری بصد و بیست و پنج طریق و فرموده که لم
یرو فی الشریعة خبر متواتر اکثر طرقا منه پس اگر این حدیث
صحیح نباشد هیچ صحیح نباشد نتواند بود انتهی کلامه رحمه الله علیه و سلام
پس منع صحت و تواتر این خبر چنانکه بسیار از متکلمین اهل سنت
کرده اند چه قدر رکاکت داشته باشد و گمان اینست که بیچارگان
دانسته کرده باشند چه ناچار است مرایشان را از ایراد منع و منع
صحت خبر با وجود اینهمه رکاکت بمراتب اقرب است از منع بودن
مولی بمعنی اولی بتصرف چنانکه دیگران کرده چه اول مشعر بکم فهمی است

یعنی هم

حدیثی ه

دوویم بیشتر از نبیه‌یکی وابن هذا اخر ذاک و اما طریق افضلیت
امام از رعیت و علی افضل بود از جمیع صحابه پس امام نشود احدی
مگر علی اما اینکه علی افضل بود بنا بر اینکه افضل آنست که جهات فضل
در وی بیشتر بود وجهات فضل در علی بیشتر بود پس علی افضل باشد
اما اینکه جهات فضل در علی بیشتر بود بسبب اینکه مراد از فضل با تو
استحقاق مدحست و ثواب و مراد از جهات فضل امور است که
بسبب آن استحقاق مدح و ثواب شود و آن امور یا خارجیت
و یا داخلی و داخل یا کمالات نفسانیت و یا اعمال بدنی
و جمیع این امور در علی بیشتر است بلا شبهه اما خارجیه و آن
امور بسیار است اما راجع شود به نسب یا نسب راجع بسبب یا وصلت
و دامادی است و یا تربیت یا شاگردی اما نسب آن در علی پسر عم
بود نسبت به پیغمبر را و ظاهر است که پسر عم مثل ابو طالب بودن
نه همچون پسر عم مثل عباس بود نسبت چه ابو طالب بهتر از عباس
بود و قریب‌تر از وی بنا بر اینکه با عبد الله از یک مادر بود بخلاف
اعمام دیگر و شفقت و تربیت و اهتمام در جمیع امور حضرت
رسالت که از ابو طالب رضوان بود حضرت محتاج لنگ الهجرت
از دیار خود و با غایت بیکا نگان بنا بر اینکه در کنف حمایت
ابو طالب در حصن حصینی بود و اصحاب را یارای آن نبود که دست
تعدی

نعوذ با لحضرت دراز توانند کرد و امنیغ در غایت ظهور است و اما
وصلت و دامادی ظاهر است که داماد و بحبل فاطمه زهرا صلوات الله
علیها ارا بانوی سیدة نساء عالمیانست و سرور زنان اهل
جهان از عایشه پرسیدند که محبوب‌ترین ناس که بود نزد پیغمبر گفت فاطمه
گفتند از مردان گفت علی نه چون داماد دیت بدختر دیگر و اما تربیت
پیغمبر مر علی را و شاگردی علی مر پیغمبر را نه امری است که با هیچ تربیت و
شاگردی قیاس توان کرد چه علی در اوان صغر در حجر تربیت
و شفقت آنحضرت بود و آنحضرت در کمال شفقت با او و در زمان
کبر ماذون بود به دخول در خانه آنحضرت در هر وقتی که خواهد
و آنحضرت در کمال اهتمام بتعلیم او و گاهی که علی دیر میکرد آنحضرت
خود بخانه علی داخل میشد و او را با سرار حقایق منزله مطلع میساخت
و دیگران را یارای آن نبود که وقتی آنحضرت بیرون هم می آمد
هرگاه خواهند سؤال توانند کرد و اگر میخواستند هم که مجهولی
معلوم کنند منتظر می‌بودند تا اعرابی یا بیگانه داخل میشد و سؤال
میکرد ایشان نیز استفاده مینمودند و جمیع این امور در نهایت
ظهور است و مخفی نماند که امور خارجه نسبیه و سببیه را کاهی دخل
در استحقاق مدح و ثواب تبع آن بود که کس بلیاقت آن امور بر آید
و کار بکند به آنکه یا سبب بشر پس لا محاله داخل در تحت اختیار نشود

نتک نسب

ابو طالب از همه بیشتر از اینها جمیع قوم و بزرگتر بوده و عموی علی است کما م

و موجب استحقاق تذکر تواند شد و اما کمالات افتخار بر احدی پوشیده
نیست که علی اعلم ناس است بعد از حضرت رسالت در حقایق و معارف
بر متتبعان پوشیده نیست که آنچه از حقایق و اسرار ملک و ملکوت و لوایح
و انوار ناسوت و لاهوت از لجهٔ هر فقره از خطب نهج البلاغه موج زده است
نه کمند نظر حکمای اولین تا آن رسیده و نه دیده مکاشفه مشایخ
متأخرین نظر آن دیده و آنقدر از علم توحید و اشارات تنزیه و
تجرید نظریه که در مطاوی کلمات و مطاوی فقرات آنحضرت مندرج است
نه عباراتی تحیط آن شود و نه اشارتی افادهٔ آن کند نقل است که
یکی از علمای یهود با آنحضرت گذشت در حالتی که آنجناب تکلم مینمود
از طلاقت لسان و فصاحت بیان آنحضرت در حیرت عظیم افتاده
گفت لو انک تعلمت الفلسفة لکان یکون منک شأن من الشأن یعنی
اگر تو علم فلسفه میخواندی هر آینه ترا شأنی عظیم میبود و آنحضرت
فرمود ما تعنی بالفلسفة یعنی مراد تو از فلسفه چیست الیس من اعتدل طباعه صفا
مزاجه و من صفا مزاجه قوی اثر النفس فیه و من قوی اثر
النفس فیه سما الی مرتقیه و من سما الی مرتقیه فقد تخلق بالاخلاق النفسانیه
و من تخلق بالاخلاق النفسانیه فقد صار موجودا بما هو انسان دون ان
یکون موجودا بما هو حیوان فقد دخل فی الباب الملکی الصوری و لیس له
فیه هذه الغایه یعنی آیا نیست هر که معتدل است طبیعتش صافی است مزاجش

و هرکه

او لیس

تجاوی

و هر که صافیست مزاجش قویست اثر نفس ناطقه در وی و هر که اثر نفس
ناطقه در وی بر آمده است بر جز آن او را بلند میگرداند و مراد از آنجز
علم بحقایق موجودات است که علم فلسفه عبارت از آنست و مراد
از بلند گردانیدن رسانیدن است بمرتبه عقل مستفاد که کمال غایت کمال
قوهٔ نظریه است و هر که بر آید بر آنچه او را بلند میگرداند پس متخلق است
باخلاق نفسانی و این اشارت بتهذیب اخلاقست که غایت قوهٔ عملیه است
و هرگاه متخلق باخلاق نفسانیه شد پس موجود شده است بما هو
انسان نه اینکه موجود باشد بما هو حیوان چنانکه پیش ازین بود
و این اشاره بآنست که انسان مادام که بحکم شهوت و غضب
و سایر قوای حسی حیوانی کار کند و این احکام برو غالب باشد لا محاله
حیوانیست از حیوانات و هرگاه از جوهر مختص بانسان که نفس
ناطقه مجرده است بحسب علم و عمل برو غالب شود لا محاله قوای جسمانیه
هم تابع عقل گردد و افعال و اعمال جسمانیش نیز همه افعال عقلی شود
و در آنوقت موجود شود بما هو انسان یعنی بوجودی که مخصوص
بانسانست نه بوجودی که مخصوص بحیوانست پس هرگاه موجود شود
بما هو انسان و بیرون شود از وجود مشترک حیوانی پس داخل
شده باشد در باب فرشتگی و لنفس علم تجرد است و مرتبه وجود
ملائکه مجرده و عقول فعاله و لنفس عالم عالم صورت است بلا ماده پس ثابت شده

باشد او را غایت و مطلب و را این مرتبه چه غایت این مرتبه کمال اوست تکمیل
قوت نظری و عملیت و حاصل شدن عقل مستفاد و مستغنی شدن در
وجود او از ماده و لیس وراء عبادان قریه پس یهودی بیچاره حیرتش
بر حیرت افزوده گفت الله اکبر یا ابن ابی طالب لقد نطقت بالفلسفه
جمیعها بهذه الکلمات رضی الله عنک و نیز نقل شده که بعضی از علماء یهود در
زمان خلافت ابی بکر نزد وی آمدند و گفتند تو خلیفه پیغمبر این امتی
گفت آری یهودی گفت ما در توریه خوانده ایم که خلفاء انبیا اعلم امم
میباشند پس خبر ده که خدای تعالی در کجاست در آسمانست یا در
زمین ابو بکر گفت در آسمانست بر عرش یهودی گفت پس زمین
خالیست از وی و او در مکانی دون مکانی هست ابو بکر گفت این کلام
زنادقه است دور شو از من و الا گردنت بزنم پس یهودی در استهزا
کنان بر اسلام روان شد ناگاه علی بن ابی طالب علیه السلام باو رسید
و گفت ای یهودی دانستم آنچه پرسیدی و جوابی که شنیدی آن سخن اهل
اسلام نیست که من میگویم لکن الله جل جلاله این الاین فلا این له و جل
ان یحویه مکان و هو فی کل مکان بغیر مماسة و لا مجاورة محیط علما بما فیها
و لا یخلو شیء منها من تدبیره تعالی یعنی خدای تعالی آفریده است مکان را
پس او را مکان نتواند بود و او عظیم است از آنکه احاطه تواند کرد
مکان باو و او در هر مکان حاضر است لیکن نه آنکه تماس همکان کند و با

از استعمال م

اعتقاد اهل اسلام

جا ور

ربا مجاور مکان نیست و هیچ چیز از چیزها در مکان نمیباشند از علم
و تدبیر او خالی نیستند پس گفت ای یهودی من خبر دهم ترا بچیزی که در
کتاب شماست و مصداق سخن منست آیا هست در بعضی از کتب
شما که روزی موسی ع نشسته بود آمد ملکی نزد او از جانب
مشرق و موسی باو گفت از کجا آمدی گفت از نزد خدا پس ملکی دیگر
آمد از جانب مغرب گفت از کجا آمدی گفت از نزد خدای تعالی و دیگری
از زیر زمین آمد و چنین گفت و دیگری از فوق آسمان آمد و چنین گفت
پس موسی گفت سبحان من لا یخلو منه مکان و لا یکون
الی مکان اقرب من مکان پس یهودی گفت اشهد ان هذا هو
الحق و انک احق بمکان نبیک ممن استولی علیه یعنی گواهی میدهم
که حق گفتی و تو سزاوارتری بمکان پیغمبر خود از این متغلب و نیز
روایت کرده اند که مردی نزد امیر المؤمنین علیه السلام آمد و گفت
خبر ده مرا که تو دیده خدای را که پرستش میکنی حضرت فرمود من
پرستش نکنم خدائی را که ندیده باشم مرد گفت چگونه دیده خدا را
حضرت فرمود ویحک لم تره العیون بمشاهدة الابصار و لکن
رأته القلوب بحقائق الایمان معروف بالدلالات منعوت بالعلامات
لا یقاس بالناس و لا یدرک بالحواس یعنی وای بر تو خدای تعالی
را بچشم نتوان دید بلکه دلها در پای توان شناخت بساختن که در ظهور

مانند دیدن هر چه خدای تعالی بدلیل شناخته شود و باثار و علامات
راه باو توان برد و دلیل در افاده یقین بالاتر است از دیدن
چه دیدن بظاهر تعلق گیرد و دلیل بحقیقت راه نماید و خدا را
بمردم قیاس نتوان کرد اگر هر چند عظمت و شوکت داشته باشند
البته دیده شود چه عظمت الهی نه از جنس عظمت مردمست
چه بخلاف عظمت الهی را که حواس ادراک نتواند کرد عظمت مردم
را حواس ادراک کنند پس مرد بر گردید و میگفت الله اعلم
حیث یجعل رسالته یعنی خدا دانا تر است که رسالت خود را
بکدام خاندان باید گذاشت و امام فخر رازی و سایر علما
گفته اند که علمای جمیع فنون منسوب اند بآنحضرت چه خرقه مشایخ
صوفیه منتهی باو است و ابن عباس که استاد رئیس مفسرین است
شاگرد او ابو الاسود مدون علم نحو که اصل علوم عربیه است
تعلیم او و نیز افقه الناس بود کما قال رسول الله صلی الله علیه و آله
اقضاکم علی و صحابه در اکثر وقایع باو رجوع بآنحضرت میکردند
و این در نهایت ظهور است و درین باب لولا علی لهلک عمر
بغایت معروفست و مشهور و آنحضرت خود فرموده والله لو کسرت
لی الوساده لحکمت بین اهل التوریة بتوریتهم و بین اهل الزبور
بزبورهم و بین اهل الانجیل بانجیلهم و بین اهل الفرقان بفرقانهم

والله

والله ما نزلت من آیة فی بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض
او لیل او نهار الا و انا اعلم فیمن نزلت و فی ای شیء نزلت
و از قضایای عجیبه آنحضرت نقل شده که دو کس در سفری باهم رفیق شده
چاشت میکردند یکی پنج نان داشت و دیگری سه و ثالثی پیدا شده
تکلیف کردند و هر سه باهم هشت نان را صرف کردند بعد از
فراغ مهمان هشت درهم بایشان داد در قسمت آن نزاع
شده صاحب ثلثه الا بر تنصیف نبود و صاحب خمسه میگفت
خمسه لی و ثلثه لک پس داوری نزد آنحضرت آوردند حضرت
فرمود در چنین امر خسیس نزاع نیکو نیست باهم مصالحه کنید
صاحب ثلثه گفت راضی نمیشوم مگر بمر قضا پس حضرت گفت
چون راضی بصلح نیستی پس یکدرهم از تو است و هفت از صاحب
تو چه مجموع هشت نان بحساب چهار ثلث شود مجموع حصه تو نه
ثلث و مجموع حصه صاحب تو پانزده ثلث و هر کدام هشت ثلث
ملثه خورده اید هشت ثلث مهمان تناول کرده پس از هشت
مهمان یکی از تست که باقی بود و هفت از صاحب تو فانصرف
الرجلان علی بصیرة من امرهما و از عجایب جوهر که از آنحضرت
بر سبیل بدیهه صادر شد آنکه از مخرج کسور تسعه سؤال کردند
فرمود اضرب ایام اسبوع فی ایام سنتک و نیز دانا ترین مردم

راضی ام

صاحب ثلثه گفت

اخراج عمال

بود بتدبیر امور مملکت او در زمان عمر اعاجم بلاد ری و همدان و نهاوند
و اصفهان متفق الکلمه شدند که آخراج عمال عرب از دیار خود
نموده بقصد استیصال اهل اسلام لشکر کشند چون خبر بعمر رسید مضطرب
شد و با صحابه مشورت کرده هر کسی چیزی گفت تا عثمان گفت
که اهل شام و یمن و حرمین و بالجمله جمیع اهل اسلام مجتمع شده
بدفع کفار بیرون روند امیر المؤمنین علی ع این رای را نپسندید و گفت
اگر اهل شام بیرون آیند روم بر دیار ایشان تازد و اگر اهل
یمن از وطن دور شوند حبشیان بر سر یمن آیند و اگر اهل حرمین
از حرمین جدا شوند از اعراب اطراف ایمن نتوان بود و آنگاه
اهل اسلام را فکر آنچه در پشت سر گذاشته اند بعضی از عیالات اهم
باشد از آنچه در پیش روی است بعضی محاربه کفار و بیم از کثرت
عجم و اتفاق ایشان نباید داشت فانا لم نکن نقاتل علی عهد رسول الله
بالکثرة و انما کنا نقاتل بالنصر و خدای تعالی آمدن ایشان را بر سر
مسلمانان مکروه تر میدارد از تو یا عمر و هو اقدر علی تغییر ما یکره
و دیگر آنکه عجم پندارند امیر در میان عرب تو ای و بدفع تو عرب
مستاصل خواهند شد پس بتمام همت بدفع تو کوشند بلکه مصلحت آنست
که اهل اسلام در دیار خود باشند و اصلا حرکت نکنند و اهل
بصره را بسمت بلاد عجم و از طرفی دیگر دشمن نوازند بسه فرقه شده

و کردی

برامور مغیبه

و کرد بهتر آنکه اهل عهود را نقض عهد بکنند و گروهی دیگر بمدد اخوان خود از
اهل اسلام را در بلاد عجم رفته بدفع دشمن کوشند عمر این رای را پسندیده
برین قرار دادند و صواب همان بود و نیز واقف بود بر امور مغیبه
و وقایع آتیه و خبر داد از کثیری آنچه واقع شد بعد از آنحضرت از فتنها
و از آنچه حکام بنی امیه با خواص اصحاب او کردند از زجر و قتل و غیر
آنها از امور که مشهور و مستفیض است میان مخالف و موالف از جمله
خبر میثم تمار است که از خواص آنحضرت بود و او را خبر داده بود از آنچه
عبید الله زیاد با او خواهد کرد و چون عبید الله بر او دست یافت از وی پرسید
که صاحب تو چه گفت که من با تو چه خواهم کرد میثم گفت آنحضرت
فرمود تو مرا صلب کنی با ده کس دیگر و دار من کوتاه ترین و زیرین
تر دیگران باشد عبید الله گفت من خلاف آن کنم تا سخن صاحب
تو دروغ شود میثم گفت والله که صاحب من دروغ نگفته
تو خلاف آن نتوانی کرد و من میدانم که از کجا و درخت مرا بکدام
موضع از کوفه بر دار خواهی کشید و من اول کسم که در اسلام
معذب بلجام کرده شود پس او را با مختار بن ابی عبیده در حبس
کرد و چون مختار را ظفر نموده یزید از حبس بیرون آمد عبید الله
حکم بصلب میثم نمود و چون بر دارش کردند بر در خانه
عمرو بن حریث و آن موضعی بود که آنحضرت یاد نموده بود که ترا

در همو موضع بر دار کشیدند از چوب فلان نخلی میثم همیشه بعد از گفته حضرت
در پای این نخله نماز میکذارد و میگفت چه مبارک نخله ای من برای تو
آفریده شده ام و تو برای من مهیا شده و بالجمله چنین بردارش
کردند و خلق کثیر برو مجتمع شدند عمرو بن حریث گفت والله
که همیشه با من میگفت که من همسایه تو خواهم شد نیکو کن همسایگی مرا
من نپنداشتم مگر خانه در جوار من ابتیاع خواهد کرد و بعد از آن عمرو [illegible]
که پای دار را آب میپاشیدند و جاروب میکردند و بوی خوش
بکار میبردند و میثم بر سر دار زبان بمحامد بنی هاشم گشود و فضایل
ایشان ذکر میکرد و بعبید الله گفتند اینمرد شما را رسوا کرد
پس بفرمود تا لجامش کردند و پیش از وی در اسلام کسی
را لجام نکرده بودند و قتل میثم بده روز قبل از قدوم حضرت
امام حسین عم بود بجانب کوفه و نیز نقلست که رشید هجری را
که از اصحاب آنحضرت بود گرفته نزد زیاد پدر عبید الله آوردند
گفت صاحب تو چه گفت که با تو چه خواهم کرد گفت فرمود
که دست و پای من قطع کرده مصلوب سازی زیاد گفت
والله که نکنم و سخن ویرا دروغ گردانم رهایش دهید و چون بیرون
رفت زیاد پشیمان شد و گفت با او هیچ کاری بدتر از آنچه صاحبش
گفته نتوان کرد پس بفرمود تا دست و پایش بریده بردارش

کردند

کردند و نیز کمیل بن زیاد و قنبر مولای امیر المؤمنین عم را که آنحضرت خبر
داده بود حجاج بقتل رسانید نقلست که کمیل اول روی پنهان کرد حجاج
فرمود تا عطای قوم او را بریدند کمیل را بخاطر رسید که عمر من بآخر
رسیده نیکو نباشد که بسبب من وظایف قوم من منقطع شود پس خود را
بدست داده کشته شد و نیز قادر بود بر خوارق عادة و امور معجزه
و کدام امر معجزتر از قلع باب خیبر تواند بود و چنانچه متواتر است
و از رد شمس دو نوبت یکی چنانچه خواهد آمد و دیگر آنکه در
صفین چون بزمین بابل رسید خواستند از آب بگذرند اصحاب
تعبیه رحال و دواب مشغول شدند و حضرت با جماعتی نماز
عصر گذارد و لکن جماعت مذکوره از کارهای خود فارغ نشدند تا نماز عصر فوت شد و از این معنی آزرده خاطر شدند
پس بجهت خاطر اصحاب دعا کرد تا آفتاب بموضع عصر برگشت
و مجموع اصحاب نماز عصر را بجماعت ادا کردند و مانند این امور
بسیار نقل شده بر سبیل استفاضه و شیوع که هیچکس انکار
آن نتواند کرد و نیز پوشیده نیست که اشجع ناس بود
و شهرت او در شجاعت بمرتبه ایست که محتاج بذکر نیست
غایتش امری چند که از خوارق عادات است در باب شجاعت
از آنحضرت ذکر کنیم اول آنکه گفته اند که از هیچ شجاعی معهود
نشده که از دشمن هنگام مبارزت هرگز زخم نخورده بود مگر

[illegible]

امیر المؤمنین علی دویم آنکه از هیچ شجاعی معهود نشده که هرگز مبارز از وی
نجات یافته بجز بکر آنحضرت سوم آنکه در میان ارباب سیر مشهور
است که کشته آنحضرت در میان کشتگان علم بود و گفته که و
کان علیه السلام اذا اعتلا قدّ و اذا اوسط قطّ یعنی هرگاه از سر میزد
در طول دو نیمش میکرد و هرگاه بر میان مینواخت در عرض
بدو پاره میساخت و نیز سخی‌ترین مردم بود و بموجود جود میکرد
یعنی هرچه داشت میداد در فتوحات مکی آورده که غنیمت خاتمی
که در نماز بسائل داد برابر بود با خراج شام که سیصد و چهار
خروار طلا بود و بلاشبه حضرت در سخی عتی فی سخی وقت
مصداق قول شیخ ابو علی سینا بود که در مقامات عارفین
گفته العارف شجاع و کیف لا و هو بمعزل عن تقیة الباطل و نیز
خلیق‌ترین ناس بود با کمال پاس و مهابت بخلقت که

صعصعه

معاویه از صعصعة بن صوحان که یکی از اصحاب حضرت
امیر بود از صفت آنحضرت پرسید صعصعه گفت کان فینا
کاحدنا یعنی در میان ما که بود که یکی از ما بود با ما میگفت
و از ما میشنید و با ما میخورد و می آشامید و بهر طرف
که میخواندیم اجابت میکرد در کمال تواضع و نهایت
افتادگی بود و مع ذلک کنا نهابه مهابة الاسیر المربوط

للسیف

السیاف الواقف علی رأسه یعنی با وجود آن همه میترسیدیم از وی
مانند ترسیدن زنجیر بسته از جلادی که با شمشیر برهنه بر سرش
استاده باشد و نیز حلیم‌ترین و عفو کننده‌ترین مردم
بوده و این معلوم است از رعایت حال ابن ملجم با عالم
بحال او و عفو کردن از سعید بن العاص که از اعدای عدوی
او بود و با قدرت بر وی و از مروان بن الحکم با شدت
عداوت او و علم بحال او و بحال قوم و اولاد او بعد از آنکه
در حرب جمل گرفتار شده بود و نیز معلوم است از آنچه کرد
با معاویه در صفین که قوم معاویه پیشتر سر آب را گرفته
بودند و اصحاب علی را از آب منع کردند و چون اصحاب
علی ~~را از آب منع~~ سر آب را از دست ایشان گرفتند
خواستند ایشان را از آب منع کنند علی نگذاشت و گفت
یغنی حد السیف عن ذلک یعنی تیزی شمشیر مغنی است از
آب بستن و نیز پوشیده نیست که فصیح‌ترین مردم بود و بلغای

کلام

عرب او را دون کلام خالق و فوق کلام المخلوق
گفته‌اند و حصر کمالات نفسانی آنحضرت مقدور بشر نیست
و اکابر علمای موافق و مخالف در تعدادش مجلدات
پرداخته‌اند و معترف بعجز گشته و اما اعمال بدنیه که مراد

از آن عبادت باری تعالی و اطاعت و انقیاد حضرت رسول آ
پوشیده نیست که از آن زمان که حضرت امیر در عهد صبی ایمان
بحضرت رسول آورد تا آن زمان که رحلت نموده هرگز
عبادتی ازو فوت نشده و حتی انکه نقل کرده اند جمعی کثیر
مانند اسما بنت عمیس و ام سلمه و جابر بن عبد الله انصاری
و ابو سعید خدری و غیر ایشان از صحابه که روزی رسول صلی الله علیه و سلم
در خانه خود بود و علی ع در نزد او که وحی بر آن حضرت
نازل شد آنحضرت تکیه بران مبارک علی نمود و غشیه وحی
منجلی نشد و حضرت سر بر نداشت تا انکه افتاب غروب
کرد و علی نماز عصر نگذارده بود در آخر وقت نشسته
با یما گذارد و انگاه حضرت را افاقه دست داده
بعلی گفت انک فاتتک صلوة العصر یعنی فوت شد ترا نماز عصر
علی گفت نخواستم که حایل شوم میان تو و استماع وحی
و نماز را با یما گذاردم حضرت بعلی گفت دعا کن تا
خدای تعالی افتاب را بر گرداند تا تو نماز استاده گزاری
و بدرستی که خدا اجابت تو کند چون تو در اطاعت
خدا و رسول وی بودی پس علی دعا کرد و افتاب بجای
عصر بازگشت تا علی نماز گذارده انگاه غروب کرد

بعد ز... اما اینکه او

عاقل را

عاقل را ازین حدیث صحیح شبهه نماند که شخصی که این همه
اهتمام در عبادت او باشد ازو البته عبادتی فوت نخواهد
شد و هم متفقند که انحضرت اعبد ناس بوده حتی روی
ان جبهته صارت کرکبة البعیر لطول سجوده و در نماز در غایت
خشوع و استغراق بود تا اینکه مخالفین نقل کرده اند که پیکانی که
در وقت حرب در جسد مبارکش میمانده در وقت اشتغال
بنماز بیرون می آوردند و مواظبت او بر نوافل بحدی که
در حرب صفین در شبی که معروف است بلیلة الهریر
بانصد تکبیر با بیست هزار و شنیده اند که در هر تکبیر کردن مخالفی را
میزد و احرام نافله می بست و اما اطاعت او مر رسول را
بر هیچکس پوشیده نیست حقیقتش از انچه او کرد از خوابیدن
او در فراش حضرت در شبی که مشرکان قریش قصد قتل آن
حضرت داشتند و حضرت پروردگار او را از ضرر ایشان
نگاه داشت و از جانفشانیها که در جنگ بدر و احد و خیبر و
خندق و سایر غزوات که از غایت شهرت مستغنی از ذکر
است و در جمیع حروب فتح بدست او بود و بسبب

حضرت

بس است در عبادت و فضل اطاعت او انچه در باب
ضربت عمرو بن عبدود در حرب خندق رسول صلی الله
علیه و آله فرمود الضربة علی خیر من عبادة الثقلین
و در بعضی روایات وارد شده الضربة علی
یوم الخندق افضل من عبادة الثقلین الی
یوم القیمة و نزار هد ناس بود لما تواتر من اعراضه
عن لذات الدنیا مع اشتداده علیها
لانقطاع ابواب الدنیا علیه ضراره بن
ضمره در نزد معاویه توصیف آنحضرت کرده
گفت لقد رایته فی بعض مواقفه و
قد ارخی اللیل سدوله و هو قائم
فی محرابه قابض علی لحیته یتململ تململ السلیم
السلیم

~~عاقل را ازین حدیث هیچ شبهه نماند که شخصی که این~~
السلیم و یبکی بکاء الحزین و یقول یا دنیا یا دنیا الیک
عنی ابی تعرضت ام الی تشوقت لا فان حینک هیهات
غری غیری لا حاجة لی فیک طلقتک ثلثا لا رجعة فیها
فعیشک قصیر و خطرک یسیر و املک حقیر آه من قلة الزاد
و طول الطریق و بعد السفر و عظیم المورد و فی بعض الروایات
و خشونة المضجع یعنی بتحقیق که دیدم علی را در بعضی از مواقف
او برای عبادت در وقتی که فرو گذاشته بود شب پردهای
ظلمت را و آن حضرت در محراب ایستاده بود و لحیه مبارک
بدست گرفته بیقراری میکرد و بیقراری مارگزیده و میگریست
گریه در غایت حزن و میگفت ای دنیا دور شو از من آیا
خود را زینت کرده مانند زنان خودآرا و در معرض
خریداری من در آورده و اظهار اشتیاق بسوی من میکنی
فرصت گذشت نیابی و چه دور آرزو بیست که کرده مغرور
ساز دیگری را من محتاج تو نیستم و ترا طلاق گفته ام
که هرگز رجوع ندارم و این زینت تو زینتی نیست که
فریب من تواند داد بنا بر آنکه عیش تو بنهایت کوتاه است
و قدر تو بغایت قلیل و مرادی که از تو بر آید بغایت حقیر

و بعد از آن اعراض کرد از مستطابات دنیا و گفت آه از کمی زاد
و درازی راه و دوری سفر و عظمت مورد یعنی قیامت و
ایستادن در پیش خدای تعالی و درشتی خوابگاه یعنی قبر و نیز
آنحضرت فرموده والله دنیاکم هذه اهون فی عینی من عراق
خنزیر فی ید مجذوم یعنی بحق خدا که این دنیای شما خوارتر است
در نظر من از استخوان خنزیری که در دست مجذومی باشد و خواهد
که بکوشد که با آن حصیده خود را سیر کند و ابو عبدالله بن
رافع گفت روزی بدیدن حضرت رفتم پس پیش آوردند انبان
مهر کرده که نان جوین خشک شده در آن بود از آن نان
با هم خوردیم پس من گفتم یا امیر المؤمنین سبب مهر کردن انبان
چیست فرمود تا حسنین نان جو را بروغن زیتون تر نکنند
از شفقت با من و گفته اند که آنحضرت کان اخشن الناس
ماکلاً و ملبساً و کان نعلاه من لیف و یرقع قمیصه بجلد تارة
و بلیف اخری و قال لن یأدم فان فعل فبالملح او الخل
فان ترقی فبنات الارض فان ترقی فبلبن و کان
لا یاکل اللحم الا قلیلا و یقول لا تجعلوا بطونکم مقابر الحیوانات
یعنی لباس آنحضرت درشت ترین لباسها و طعامش ناگوارترین
طعامها بود و نعلین مبارکش از لیف خرما بود و چون

پیراهن

پیراهن مبارکش کهنه میشد پینه میکرد و گاهی بپوست پاره و گاهی بلیف
و کم بود که با نان نانخورش بکار برد اگر میبرد نمک بود یا سرکه
و اگر می افزود شیر و گوشت تناول نمیکرد مگر بر سبیل ندرت
و میگفت مگردانید شکمهای خود را گورستان حیوانات و
باید دانست که این اوصاف و امثال این اوصاف متواترات
و معنی لیکن نقل اینها پیش از موافقین کرده اند و همچنین در جمیع
کمالات آنحضرت جمهور علمای اهل سنت را سخن نیست و اکثر
درین باب مؤلفات ساخته اند و صحایف و مجلدات پرداخته
و میگویند که درین کمالات و اوصاف احدی با او مساوی
بلکه نزدیک هم نیست و بمرتبه از درجات او در علم و عمل کسی
نرسیده و با وجود این همه قائلند بافضلیت ابوبکر و متمسکند درین
قول با اجماع که حقیقتش معلوم شد و میگویند که افضلیت در این
کمالات منافی مفضولیت در کثرت ثواب نیست یعنی فضیلت بمعنی
کثرت ثواب است و ابوبکر اکثر ثوابا از علی است و هیچ تامل
نمیکنند و اندیشه هم نه از نده اگر تامل کنند و بدانند ثواب
مترتب نیست مگر بر علم یا بر عمل پس هرگاه علی در علم و عمل
زاید بر دیگران چگونه در ثواب ابوبکر زاید بوده تواند بود
و عجب اینست که با بوبکر اکتفا نموده تفضیل عمر و عثمان نیز بر آنحضرت

میکنند و منازعه معاویه را نیز با آنحضرت در امر خلافت معقول میدانند
بنا بر تجویز خطا در اجتهاد و منقولست که آنحضرت میفرموده
الدهر انزلنی انزلنی انزلنی حتی قیل معاویه و علی یعنی روزگار
با او اعراض کرد ز ایشان از قبول حق فرود آورد دوم مرتبه مرا
فرود آورد فرود آورد تا مشتبه شدم بمعاویه و گفتگو شد که
آیا معاویه راجحست یا علی و چه خوب ادا کرده شیخ ابو علی
سینا مزیت آنحضرت بر سایر صحابه حیث قال و اما علی بن ابی
طالب ع فکان شمس فلک الحقیقة و قطب السماء و المعرفة و کان
علیه السلام فیما بین اصحابه ص کالمعقول فیما بین المحسوس دلیل دیگر
بر تفضیل آن سرور آنست که حضرت رسول ص آن سرور را
نفس خود خوانده و آیه مباهله مؤید اینست و مساوی انبیای
عظام گردانیده حیث قال ص من اراد ان ینظر الی آدم فی
علمه و الی نوح فی تقویه و الی ابراهیم فی حلمه و الی موسی فی هیبته
و الی عیسی فی عبادته فلینظر الی علی بن ابی طالب فظاهر است
افضلیت انبیا سیما پیغمبر ما ص از باقی صحابه و هو المطلوب دلیل دیگر
آنکه علی محبوب‌ترین خلق خدا بود بعد از پیغمبر رسول خدا بدلیل
خبر طایر مشوی حیث روی انه اهدی الی النبی ص طایر مشوی
فقال اللهم ائتنی باحب خلقک الیک یاکل معی فجاء علی علیه السلام

بعض

دعوی رشدن اهل اورکا

بعض مرغ کباب بهدیه نزد حضرت آوردند فرمود که خداوندا آن
محبوب‌ترین خلق نزد خود را بفرست که با من شریک شود در تناول این کباب
فجاء علی علیه السلام و نیز محبوب‌ترین مردان آنست نزد پیغمبر بدلیل خبر
عایشه که مذکور شد و شک نیست که محبوب‌ترین خلق پیش خدا و
رسول افضل خلقست پس علی افضل خلقست پس علی افضل
خلقست بعد از رسول و هو المطلوب فصل چهارم در بیان
طریق معرفت سایر ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین و
بیان انحصار ائمه در اثنا عشر بدانکه چون امامت علی
علیه السلام ثابت شد طریق اثبات امامت سایر ائمه بنص
آنحضرت ثابت شود و نص آنحضرت بتواتر چه متواتر است
در میان شیعه تنصیص آنحضرت بر حسن علیه السلام را و همچنین
تنصیص حسن بر حسین را و تنصیص حسین بر زین العابدین را
و تنصیص علی بر محمد باقر را و تنصیص محمد باقر بر جعفر
صادق ع بر موسی الکاظم را و تنصیص موسی بر علی الرضا را
و تنصیص علی بر محمد الجواد را و تنصیص الجواد بر علی الهادی
را و تنصیص هادی بر حسن العسکری را و تنصیص حسن بر محمد بن
الحسن را که آخر ائمه اثنی عشر است و قایم و غایب است تا آنکه
اذن شود بخروج علیه و علیهم صلوات الله و سلامه و تنصیص

و تنصیص جعفر صادق ع

را اثنا عشر از حضرت پیغمبر نیز در میان شیعهٔ امامیه متواتر است از جمله
اینکه گفت مر حسین علیه السلام را انت هذا امام ابن امام اخو امام
ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم و حدیث لوح نیز که جبرئیل بحضرت پیغمبر
آورده ودران لوح اسما والقاب ائمه اثنی عشر مکتوب بوده
وآنحضرت آن لوح را بحضرت فاطمه صلوات الله علیها برده متواتر است
و از هر کدام از ائمه نیز مجموع ما بقی متواتر است و حصر ائمه در عدد
اثنا عشر و وجوب غیبت امام ثانی عشر نیز از پیغمبر و از هر کدام از
ائمه متواتر است و کیفیت تواتر بنحویست که سابقا مبین شد و
تنصیص بر ائمه اثنا عشر از حضرت پیغمبر بطریق مخالفین نیز در اخبار کثیره
منقول شده و بالجمله علم قطعی عادی بنصوص مذکوره حاصلست و
علمای مخالفین نیز دفع این علم از خود نمیتوانند نمود و اکثر قایل
بان شده اند و بسیاری از علمای ایشان مصنفات در فضایل ائمه
معصومین ترتیب داده و اما بامامت بمعنی خلافت قایل نیستند و
لفظ امام در عبارات حدیث نبوی بمعنی عالم و پیشوا و مقتدای
در دین حمل میکنند و غافلند از اینکه لفظ خلیفه نیز در بعضی احادیث
واقع شده چنانکه در حدیث مسروق حیث قال بینا نحن عند
عبد الله بن مسعود اذ یقول لنا شاب هل عهد الیکم نبیکم کم
یکون من بعده خلیفه قال انک لحدیث السن وان هذا شیء

ما سالنی

ما سالنی احد عنه نعم عهد الینا نبینا صلعم انه یکون بعده اثنا عشر خلیفه عدد نقباء
بنی اسرائیل یعنی مسروق گفت بودیم پیش عبد الله بن مسعود که یکی از
کبار صحابه است وقتی برسید جوانی از ما که آیا گفته است پیغمبر شما
بشما و معهود کرده است که بعد از چند خلیفه خواهد بود و ابن مسعود
گفت بوی که تو جوانی و کم سال و نا آزموده و با مور دنیا عارف
نشده و اینکه تو پرسیدی هیچکس از من نپرسیده آری معهود کرده است
پیغمبر با ما که بعد از دوازده خلیفه خواهد بود بعدد نقیبان بنی اسرائیل
که خلفای موسی بودند بالجمله چون ثابت شد ثبوت نص بر باقی ائمه
ثبوت امامت ایشان نیز ظاهر شد چه دانستی که در امام عصمت و
نص هر دو معتبر است و در زمان هر یک از ایشان ائمه که قایل بامامت
دیگری است نه ادعای عصمت برای او کرده و نه ادعای نص پس
امامت او باطل شد و چون واجبست وجود امام در هر زمانی
و ثابت شد نص بر امامی از ائمه اثنا عشر که در زمان معروض شد
پس واجبست که امام او باشد معصوم نیز هست بنا بر اینکه عصمت
شرطست در امامت و بعضی از فرق شیعه که مدعی نص بر امام
خودند قایلند بانتهای امامت بامامی و بغیبت او که معلومست
بعقل موت آن امام مانند کیسانیه که قایلند بامامت و غیبت محمد
بن الحنفیه مانند ناووسیه و واقفیه بر امام جعفر صادق و ...

بعدد

بدلیل اجماع مرکب
و حصر امام او بود

واقفیه بر امام موسی کاظم و مانند فطحیه که قایلند بامامت عبدالله بن
جعفر و مانند اسمعلیه که قایلند بامامت اسمعیل بن جعفر چه موت
همه این ائمه معلومست و متعین پس اگر امامت بایشان منتهی میشد
خلو زمان از امام لازم می‌آید و بطلان این ثابت شد پس این
مذاهب باطل باشند و ایضا دلیل بر بطلان این مذاهب انقراض
اهل این مذاهب است و عدم بقای احدی از ایشان و انقراض قایلین
بحق تا وقت موعود محالست و گرنه بطلان شریعت حقه لازم
آید چه بقای شریعت نتواند بود مگر باینکه جماعتی اقامت آن کنند و
چون اقامت آن کنند اهل آن باشند و حال آنکه بقای شریعت
حقه الی الیوم الموعود از ضروریات دین است پس بطریق قیاس
استثنائی گوئیم که اگر یکی از مذاهب مخالفین حق باشد لازم آید یا عدم وجوب
عصمت و نص بر امام و یا خلو زمان از امام و یا انقراض شریعت حقه و
هر سه محالست منتجه دهد که پس حقیقت مذاهب مخالفین با جمعهم محالست
و هو المطلوب و چون حقیقت مذاهب مخالفین محال باشد بطلانش ثابت
باشد و چون بطلانش ثابت باشد مذهب امامیه اثنا عشریه حق باشد
والا لازم آید خرق اجماع مرکب و خروج حق از میان امت محمد صلعم
و این محالست پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه خرق اجماع
مرکب و خروج حق از امت محال باشد واجب است که مذهب امامیه اثنا عشریه

حق باشد

حق باشد زیرا که هیچ مذهبی دیگر حق نیست چنانکه دانسته شد لیکن
خرق اجماع مرکب و خروج حق از امت محالست منتجه دهد که پس مذهب
امامیه اثنا عشریه حقست و هو المطلوب و مذهب زیدیه نیز بعدم
ادعای عصمت باطل است چه زیدیه قایل بوجوب عصمت نیستند و
بعضی از متاخرین ایشان که مدعی امامت شده خلاف اجماع کرده
چه دعوی امامت اشخاص کرده که پیش از و جمیع امت متفق بودند بعدم
عصمتشان و حال آنکه ادعای عصمت بی ادعای نص و ظهور
معجزه کرده و این ظاهر البطلانست چه عصمت بدون نص و اظهار
معجزه متحقق نتواند شد دلیل دیگر بر تعیین باقی ائمه اثنا عشر
اجماع شیعه است و بیانش موقوف است بتمهید مقدمه و آن
چنانست که امت بعد از آنکه متفق شده اند در حجیت اجماع
جمهور شیعه قایلین بوجوب وجود معصوم بر آنند که وجه حجیت اجماع
اشتمال اوست بر قول معصوم و آنها که نیستند بر آنند که وجه حجیت اجماع
امتناع اتفاق ایشانست بر خطا عقلا یا سمعا اکثر بر آنند که
امتناعش سمعیست و مستندند باحادیثی که دالست بر امتناع
اجتماع امت بر خطا و بعضی بر آنند که عقلیست و این مذهب
ظاهر البطلانست چه خطا بر هر یک هرگاه جایز باشد بر مجموع نیز
جایز خواهد بود چه درین موضع حکم کل و حکم آحاد یکی باشد لا محاله

عصمت ۵

صواب

بمجموع من حیث المجموع تواند بود بلکه متعلق

چه خطا و ثواب امری نیست که متعلق بعروض هیأت اجتماعیه ا
و فرق میان هر یک از آحاد و جمیع آحاد بعروض هیأت
اجتماعیه نیست پس هر چه بر هر یک از آحاد جایز باشد بر مجموع نیز
جایز باشد و آنچه گفتیم منتقض نشود بتواتر چه تواتر حجت نیستند
باحساس است عقل حکم کند باجتماع اتفاق جمیع کثیر بر غلط حس
ماده و اجتماع چنین در معقولات نظریه است ممتنع نباشد اتفاق جماعت
هر چند در نهایت کثرت باشند بر خطا در نظر بنا بر عروض
شبهه مر جمیع را و همچنین مذهب اکثرین نیز باطلست چه بر تقدیر
صحت احادیث تواند بود که عدم اجتماع امت بر خطا بنا بر
آن باشد که واجبست در هر زمان وجود معصومی در میان
امت نه بنا بر آنکه اتفاق همه بر خطا با وجود جواز خطا بر هر یک
واقع نتواند شد پس ثابت شد که حق مذهب شیعه است پس حجت
حجیت اجماع بنا بر وجود معصوم باشد پس اجماع شیعه با وجود مخالفت
جمیع اهل سنت که اکثر امت‌اند حجت باشد بسبب آنکه معصومی را
واجبست وجود او و لامحاله در میان فرقه شیعه باشد و امام
شیعیان باشد پس نتواند بود که قول او در میان قول مجموع
شیعه نباشد و هرگاه قول معصوم داخل در قول مجموع شیعه باشد پس
اجماع شیعه حجت باشد و هو المطلوب بعد از تمهید این مقدمه گوییم چون اثبات

عصمت

کرده‌ایم ذکر کرده‌ایم

عصمت و امامت علی علیه السلام بدلایل علیحده بی حاجت با جماع که در
اجماع شیعه منعقد است بر اینکه امام بعد از علی بن ابی طالب حسن بن
علی است علیهما السلام و اجماع شیعه حجت است بسبب دخول علی
در میان ایشان که عصمت و امامتش بدلیل غیر اجماع ثابت
شد پس حسن امام باشد و همچنین اجماع شیعه منعقد است بر امامت
حسین بعد از حسن علیهما السلام شیعه دو فرقه شدند بعضی قایل
شدند بامامت محمد بن الحنفیه و بعضی بامامت علی بن الحسین
و چون مذهب قایلین بامامت محمد حنفیه باطلست بدلیل که دانسته
شد پس معصوم که در میان شیعه داخل بود در میان این جماعت
از شیعه داخل نتواند بود و لاستحاله بطلان قول المعصوم
پس داخل باشد در فرقه که قایلند بامامت علی بن الحسین پس علی
بن الحسین امام باشد و بعد از علی بن الحسین فرقه محقه
مختلف شدند بعضی قایلند بامامت زید بن علی بن الحسین
و بعضی بامامت محمد بن علی الباقر ع و چون مذهب زیدیه
باطل است پس امامت محمد الباقر حق باشد بنا بر اجماع فرقه محقه و فرقه
محقه متفقند بر امامت جعفر بن محمد بعد از محمد بن علی پس جعفر
بن محمد امام باشد و در اینجا فرقه محقه مختلف شدند بعضی وقف
کردند بر جعفر و بعضی قایل شدند بعد از او بامامت عبدالله بن

یعنی امامت [illegible] و بعد از او حسن [illegible]

جعفر و بعضی بامامت اسمعیل بن جعفر و بعضی بامامت موسی بن جعفر و وقف
بر جعفر و امامت عبدالله و اسمعیل باطل شد پس بعلی بن موسی قایل
شدند و چون وقف بر موسی باطلست پس علی بن موسی امام بود و
بعد از و معتقد بر امامت محمد بن علی پس او امام بود و بعد از و بامامت علی
بن محمد پس او امام بود و بعد از و بامامت حسن بن علی پس او امام بود و
بعد از و مختلف شدند بعضی قایل شدند بامامت جعفر برادر حسن و دیگران
بامامت محمد بن الحسن علی الخلف القایم و چون امامت جعفر بموت او
و انقراض قایلین بامامتش باطلست پس محمد بن الحسن علیه و علی ابائه السلام
امام بود و هو المطلوب و دلیل دیگر بر تعیین ائمه ظهور معجزه است چه متواتر است
در امامیه که هر کدام از ائمه اثنا عشر دعوی امامت کردند و اظهار معجزه
نمودند و پیشتر دانستی که معجزه دلیل صدق صاحب معجزه است پس هر کدام
امام باشند و چون امام باشند معصوم نیز باشند چه امامت بی عصمت
متحقق نتواند شد و هو المطلوب **فصل پنجم** در بیان غیبت
صاحب الزمان عم که امام ثانی عشر از ائمه اثنا عشر است صلوات الله علیهم
اجمعین بدانکه چون ثابت شد بنقل نصوص متواتره در مرتبه ثانی
عشر محمد بن الحسن العسکری علیهما السلام و ثابت شد امتناع خلو زمان
تکلیف از امام معصوم پس واجبست که امام ثانی عشر محمد بن الحسن موجود
و حی باشد و امام زمان بود تا انتهای زمان تکلیف پس بطریق قیاس

از مشرکان قریش که محاربه با حضرت رسول کردند و نوع او
از مرتبه رسالت خواستند و بعضی از علمای ما رضوان الله علیهم استثنا
کرده اند از خلفای بنی امیه معاویه بن یزید و عمر بن عبدالعزیز
را بنا بر ترک خلافت از اول و رد فدک از ثانی و لا یخفی
قربه من الصواب و لئن کان لفظه قاطبة فی قول المعصوم
فی لعن بنی امیة اللهم العن بنی امیة قاطبة ینافیه بحسب الظاهر
و اما مخالفین که معتقد امامت ائمه ضلال اند اگر از اهل جحود و
عناد باشند شک نیست از کفر و استحقاق لعن ایشان و الا
اگر ارباب شبهه یا عوام باشند پس حال ایشان در آن مرتبه
نیست اگر چه بنا بر آنکه خالی از تقصیر نیستند معذور نخواهند بود
اما اگر جاهل باشند از درجه تقصیر معذور نتوانند بود و اگر سوال
کنند که اگر جماعت مذکوره کافر بوده اند هر آینه جاری می بود در
ایشان احکام کفر من منع الموارثة و المدافنة و الصلوة علیهم
و اخذ الفیء و اتباع المدبر و معلومست که حضرت امیر عم در
وقت قدرت اجرا هیچ یکی از این احکام نکرد جواب گوییم که
احکام کفر مختلف است چه حکم حربی غیر حکم ذمی است در قبول
جزیه و تقریر در دین خود و عدم آن باتفاق و در جواز نکاح اهل
ذمه و عدم آن نیز و می تواند بود که این نوع از کفره که

که مظهر شهادتین باشند حکمت لیست غیر حکیم سایر کفار باشند در احکام
مذکوره و معتزله نیز قایلند بکفر مجبره و مشبهه با انکه احکام کفر
بریشان جاری نکرد انند باب پنجم در معاد و مراد
از معاد اعتقاد کردنست بوجوب زنده کردن خدای تعالی جمیع
مردکان مکلفین را در روزی که معروفست بروز قیامت و حاضر
کردن همه را در موقف واحد بجهت حساب اعمال و حکم کردن بدخول
کافران و عاصیان بدوزخ که عبارت از داریست مهیا بجهت رسانیدن
عقاب و بدخول مؤمنان به بهشت که عبارت از داریست آماده
بجهت ایصال ثواب و مقصود ازین باب در چند فصل مبین کردد
فصل اول در بیان وجود معاد و صحت اعاده بدانکه معاد
در لغت بمعنی بازگشتن است و مراد درینجا بازگشت روحست ببدن بعد
از مفارقت از وی و از ضروریات دین است وجوب بازگشت
روح بسوی بدن در روز قیامت برای دریافتن جزای عملی که در
دار دنیا کرده باشد و عقل نیز دالست بر وجوب معاد بنابر وقوع
وعد بثواب و وعید بعقاب که موقوفست بباز کشتن روح ببدن و
نیز حکمت مقتضی وجوب معادست والا امر بطاعت و نهی از محرمات
عبث بودی و صدور عبث از خدای تعالی ممتنع پس امتناع صدور
عبث موجب ایصال ثواب و عقابست و ایصال موقوف بمعاد

بر عقاب و وفا کردن بوعد [illegible] صح

پس

پس معاد واجب باشد پس بطریق قیاس استثنائی کوییم اکر معاد واجب
نبودی وعد و وعید باطل و امر و نهی عبث بودی لیکن بطلان
وعد و وعید و عبث بودن امر و نهی ممتنعست نتیجه دهد که پس معاد
واجبست اکر سوال کنند که وجوب معاد فرع صحت اعاده است
و اعاده روح ببدن صحیح نتواند بود چه اکر جایز باشد یا بعین
بدن اول خواهد بود و این محالست بنابر انعدام بدن اول
و امتناع اعاده معدوم بعینه بالضرورة و یا بمثل بدن اول
و این نیز ممتنعست و الا لازم آید که مثاب و معاقب غیر مطیع
و عاصی باشد و این ظلمست و قبیح جوابش بر دو وجه است
یکی بر مذهب محققین که قایلند بتجرد روح و بقای وی بعد از موت
بدن پس کوییم بدن که بمفارقت روح معدوم شود بحسب
صورت و باقی باشد بحسب ماده و در وقت اعاده فایض شود
بر ماده بدن صورتی مثل صورت اول و تعلق کیرد باین
بدن معاد روحی که مجردست و باقی است بالشخص و تشخص
ان نیست مکر بخصوص نفس ناطقه که روح عبارت
از وست و در تشخص نفس ناطقه ماده بدن را مدخلیت
با صورتها نه با صورتی معین نمی بینی که شخص طفل بعینه همان شخص
کهل و شیخ است با انکه بدن کهل و شیخ بعینه بدن طفل نیست

معاد از م

پس هرگاه روح مثاب مثلا بعینه روح مطیع است که باقیست بآن
بالتشخص و مادهٔ بدنش بعینها مادهٔ بدن وی لازم نیاید که مثاب
غیر مطیع باشد چنانکه لازم نیست که کهل مثلا غیر طفل باشد توجه دوم
بر مذهب جماعتی که قایل نیستند بتجرد روح بلکه روح را قایم دانند ببدن
و فانی دانند بموت بدن لیکن گویند اجزاء بدن بعد از موت معدوم نشود
بلکه متفرق شود اجزاء وی و آنچه معدوم شود بسبب موت حیات بدن
باشد که مشروطست باجتماع اجزاء بدن و در روز قیامت چون
اجزاء متفرق شده مجتمع شود باز حیوة پیدا شود شخص همان شخص اول
باشد بعینه چه تفرق اجزاء جسم را موجب زوال تشخص نمیدانند و
این هر دو جواب بنا بر تسلیم امتناع اعادهٔ معدوم است بعینه و در میان
مردم جماعتی هستند که قایل نیستند بامتناع مذکور و کار ایشان
لا محاله آسان باشد و محتاج بجواب نشود و باید دانست که آنچه گفتیم در
وجوب معاد دلالت کند بر وجوب معاد جسمانی بنا بر آنکه ثواب و
عقاب موعود ثواب و عقاب جسمانی است و ایصال ثواب و عقاب
جسمانی لا محاله موقوفست باعادهٔ بدن بسبب آنکه روح بی واسطهٔ بدن
قبول لذت و الم جسمانی نتواند کرد و ظاهر است که ثبوت لذت و
الم جسمانی منافی ثبوت لذت و الم روحانی نیست چنانکه مذهب
محققین قائلین بتجرد نفس ناطقه است پس حق ثبوت روحانی و جسمانی
هر دو باشد اما روحانی بنا بر تجرد نفس ناطقه و بقاء وی بعد از

مفارقت

مفارقت از بدن و التذاذ وی بکمالات حاصله از علم و عمل و تألم وی
از ضد کمالات و اما جسمانی بنا بر وجوب ایفاء وعد و وعید که موجب
ایصال ثواب و عقاب جسمانیست و چون صحت اعتقاد دینی
موقوف باعتقاد تجرد نفس ناطقه نیست و این رساله مختصر است در
ذکر اعتقادات دینیه لهذا از اثبات تجرد نفس ناطقه و بیان تفصیل
لذات و آلام روحانی اعراض لازم شد تا خلاف شرط
لازم نیاید و اگر کسی را ذوق اطلاع بر امثال این مسایل باشد رجوع
بکتب مراد کند

فصل دوم در بیان وعد و وعید و ثواب

و عقاب و جنت و نار و سایر امور اخروی بدانکه وعد عبارتست
از اخبار بوصول نفع بموعود و وعید از اخبار بوصول ضرر بموعد
و نفع اگر مستحق باشد و مقارن تعظیم و اجلال آنرا ثواب
گویند و اگر مستحق باشد و غیر مقارن بتعظیم عوض گویند و اگر غیر
مستحق باشد تفضل گویند و ضرر اگر مستحق باشد و مقارن اهانت
و استخفاف بود عقاب گویند پس ثواب نفعیست مستحق بمقارن
تعظیم و عقاب ضرریست مستحق مقارن باستخفاف و وجوب
ثواب عقلیست چه ثواب در برابر فعل مکلف به و ترک منهی عنه است
که مشتمل اند لا محاله بر مشقت و الزام امور شاقه بدون منافع عظیمه
قبیحست عقلا و هیچ عظیم اعظم از مقارنت تعظیم نتواند بود با

[illegible]

اکر صح

که در برابر مشقت تکلیف نباشد پس الزام این مشقت قبیح باشد لامحه
واما وجوب عقاب حق است اما عقلی نیست چه برابر از جابر از قبایح و
اخلال بواجبات استحقاق عقاب واحتمال آن کافی است بلکه وجوب
عقاب سمعیست ومجمع علیه و واجبیت خلوص ثواب از شایبه ضرر وخلوص
عقاب از شایبه نفع اما خلوص ثواب بسبب اینکه اگر خالص نباشد اتم
از عوضی که خالص باشد نخواهد بود و در برابر مشقت تکلیف نتواند
واقع شد واما خلوص عقاب بسبب آنکه در از جابر دخل باشد
لامحه و واجبیت دوام ثواب عقلا چه احتمال انقطاع شایبه است
که واجبیت خلوص ثواب است دانی واما دوام عقاب حق است
که عقلی نیست چون اصل عقاب واحتمال انقطاع موجب عدم خلوص
نیست چه احتمال دوام منافی آنست بلکه سمعیست و مختلف فیه و
حق دوام اوست برای کفار وانقطاعش از فساق اهل ایمان
اما دوامش برای کفار دلالة القرآن علیه دلالة ظاهرة لاتحتمل
التاویل واما انقطاعش از فساق بنابر استحقاق ثواب بایمان
وسایر اعمال خیر و وجوب دوام ثواب پس مقدم نتوانند بود بر
عقاب و مجتمع نیز نتوانند بود با عقاب پس لابد است تقدیم
عقاب وانقطاعش برای ایصال ثواب واما حقیقت جنت ونار
که یکی از آنست آماده برای ایصال ثواب و دیگر برای ایصال عقاب
از ضروریات دین احمدیست و تحقق فی الجمله مجمع علیه اما وجود

جنت

وجنت ونار الآن مختلف فیه است وحق وجود است الآن لدلالة
الظواهر علیه مع عدم المعارض الذی یصلح للمعارضة واما عذاب
قبر اجماعی است ووقوعش فی الجمله خلافی که بعضی کرده اند بعد از
تحقق اجماع صادر شده واز درجه اعتبار ساقط است واما
وقوعش عقیب در نفی خلافیست بعضی برانند که قریب بقیام الساعة
واقع خواهد شد وهرچه در باب امتناع عذاب قبر گویند مجرد استبعاد
آنست وهیچگونه امتناع متصور نیست واما سؤال وحساب اعمال
ونشر صحایف در روز قیامت وهمچنین میزان وصراط وشهادة
جوارح جمیع این امور اجماعیست وقرآن وحدیث شاهد
بر آنست پس واجبست اعتقاد بجمیع آنها فصل سیم
در بیان ایمان واسلام وکفر وفسق ونفاق بدانکه شک
نیست که معنی ایمان بحسب لغت تصدیق واذعانست کما قال الله
حکایة اخوة یوسف وما انت بمؤمن لنا یعنی تو تصدیق نمیکنی و
باور نمیداری سخن را که ما گفتیم وقال یؤمنون بالجبت والطاغوت
یعنی تصدیق میکنند وباور میدارند سخن کاهنان وساحران و
مبطلان را ونیز عرب گوید در محاورات خود فلان یؤمن
بکذا وفلان لا یؤمن بکذا ومانند این بسیار است واما بحسب
شرع خلاف علما است اشاعره برانند که تصدیق قلبیست

مرغم را ص فی جمیع ما جاء به من عند الله ضرورة بدون اعتبار لسان و قید
لکن مختار شیخ الطایفه ابو جعفر طوسی است رحمه الله علیه فانه قال الایمان
هو التصدیق بالقلب و لا اعتبار بما یجری علی اللسان و کل من کان عارفا
بالله و بنبیه و بجمیع ما اوجب الله علیه معرفته فهو مؤمن و بعضی بر آنند که ایمان
مجموع تصدیق بقلب است با اقرار بلسان و این مختار محقق طوسی است
قدس الله سره و بعضی از اصحاب بر آنند که مجموع تصدیق بقلب
و اقرار بلسان و عمل بجوارح است و دلالت کند برین قول بسیاری
از احادیث معصومین سلام الله علیهم اجمعین و معتزله بر آنند که
ایمان عبارتست از طاعات با فرایض تنها کما هو مذهب بعضهم
و با فرایض با نوافل کما هو مذهب
الاخرین و شیخ طوسی استدلال کرده بر مختار خود باینکه ایمان
در لغت نیست مگر بمعنی تصدیق قلبی و اصل عدم نقلست و دلیلی
نیست بر نقل و در لفظ شرع هر چه دلیلی نیست بر نقلش واجبست
حملش بر معنی لغوی غایتش در لغت هر تصدیق ایمانست و
در شرع ایمان نیست مگر تصدیق مخصوص اگر گویند که در عرف
تصدیق قلبی فهمیده نشود مگر بقول پس واجبست اعتبار قول
بلسان در ایمان جواب گوییم که تصدیق قلبی بدون قول نیز
فهمیده شود چنانکه در اخرس چه در عرف اخرس ساکت
را نیز مؤمن گویند و استدلال محقق طوسی بر اعتبار اقرار بلسان
کرده

در مفهوم

در مفهوم ایمان بقوله تعالی و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم نسبت انکار
کردند بکافران با آنکه نفسشان بیقین دانسته پس اگر تصدیق قلبی
که استیقان نفسی عبارت از آنست کافی بود اسناد جحود با ایشان
نکردی و جوابش آنست که استیقان النفس کنایه است از آنچه
مذکور است در عقول که اگر اهمال نظر نکنند هر آینه یقین دانسته
نه آنکه بالفعل یقین دانسته اند و تصدیق و اذعان نیز کرده
و دیگر مراد آنکه تصدیق قلبی است که ظاهر شود یا باقرار بلسان
و یا بغیر این چنانکه در اخرس و ساکت نه تصدیقی که بر تقدیر
وقوع ظاهر خلاف آن نیز چنانکه در کفار معاند پس حق
آنست که حقیقت ایمان نیست مگر تصدیق قلبی چنانکه مختار شیخ
طوسی است لیکن نه اعتبار لسان بلکه سایر جوارح نیز ضرور است
برای ظهور تصدیق قلبی و صحت اطلاق لفظ مؤمن شرعا چه
اجماعیست عدم صحت اطلاق مؤمن بر کسی که ظاهر شود منافی
تصدیق قلبی و بانچه گفتیم تاویل توان کرد آنچه وارد شده در
احادیث معصومین صلوات الله علیهم اجمعین که ایمان مثبوتست
بجمیع جوارح بدن و سایر احادیث که دالست بر اعتبار عمل جوارح
در ایمان و چون حقیقت ایمان معلوم شد حقیقت کفر منافی آن
نیز اعنی عدم ظهور تصدیق قلبی که از واجبست تصدیق با آن ام

خواهد

قلبی صح

قلبی صح

ازینکه متحقق تکذیب قلبی نیست و با هیچ یک از تصدیق و تکذیب متحقق تواند
پس اگر با تکذیب قلبی اظهار تصدیق کند منافق باشد و اگر با عدم
تصدیق و تکذیب اظهار تصدیق کند مسلمان است نه مؤمن لقوله تعالی
قالت الاعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا پس
اسلام اعم است از ایمان بحسب تحقق نه بحسب صدق بلکه بحسب صدق متباین
باشند چه اسلام اقرار بلسان است با عدم تکذیب قلبی اعم از آنکه تصدیق
قلبی باشد یا نباشد و نفاق اخص است از کفر کذلک چه نفاق تکذیب
قلبی باشد با اظهار تصدیق و اما فسق در لغت بیرون آمدن است
از چیزی و داخل شدن در چیزی دیگر و اما بحسب شرع فقال
المحقق الطوسی قدس سره هو خروج عن طاعة الله تعالی
مع الایمان وقال الشیخ الطوسی رحمه الله علیه هو عند جماعة
عن کل معصیة سواء کانت صغیرة او کبیرة لان معاصی الله تعالی
کلها کبایر وانما تسمیها صغایر بالاضافة الی ما هو اکبر منها
وهی کبیرة بالاضافة الی ما هو اصغر منها و مذهب شیخ اقرب است
بتحقیق چه تخصیص فسق بمؤمن وجهش معلوم نیست بلکه
تحقیق آنست که معاصی کافر نیز فسق است و خدای تعالی
کافر را فاسق خوانده کما فی قوله تعالی والکافرون هم الفاسقون

فصل چهارم در بطلان احباط و جواز عفو و وقوع شفاعت

بدانکه

بدانکه جماعتی از معتزله قایلند بتحابط میان طاعت و معصیت
یعنی گویند که طاعت زایل کند معصیت سابقه را و معصیت زایل
کند طاعت سابقه را پس اگر هر دو مساوی باشند نه طاعت
ماند نه معصیت و اگر یکی زاید باشد بر دیگری بقدر زیادتی باقی
ماند و علمای امامیه و سایر محققین قایلند ببطلان تحابط چه فعلی
شیء باید که ضد او یا منافی او باشد و منافاتی نیست میان
طاعت و معصیت را مانع نیست از اجتماع در محل واحد چه فعل
واحد تواند بود که باعتباری طاعت باشد و باعتبار
دیگر معصیت چه جای آنکه هر کدام فعل دیگر باشد و همچنین
منافاتی نیست میان استحقاق ثواب و استحقاق عقاب
چه بدیهی است جواز بودن شخص واحد هم مستحق ثواب
و هم مستحق عقاب چنانکه تواند بود هم مستحق مدح و هم مستحق
ذم و دیگر آنکه مستلزم ظلمست لا محاله چه در صورتی که معصیت
مساوی طاعت است یا زاید بر او لازم آید که اصلا ثواب
نیابد بلکه عقاب هم بیابد و حال آنکه مستحق ثواب بود
بفعل طاعت چنانکه دانسته شد و لقوله تعالی فمن یعمل مثقال
ذرة خیرا یره ومن یعمل مثقال ذرة شرا یره و استدلال
مخالف بقوله تعالی ان الحسنات یذهبن السیئات باطلست

چه مراد اینست که کثرت سیئات لا موجب آن نشود که دیگر سیئات بکند
نه آنکه سیئات کرده زایل شود و همچنین استدلالش بقوله تعالی و لا
تبطلوا صدقاتکم بالمن والاذی و قوله تعالی لا ترفعوا اصواتکم فوق
صوت النبی و لا تجهروا له بالقول کجهر بعضکم لبعض ان تحبط اعمالکم و
قوله تعالی لئن اشرکت لیحبطن عملک چه مراد آنست که اعمال خود را
بوجه واقع مکدر دانید که مستحق ثواب نشوید و اعمال شما باطل
شود چه صدقه بر وجه من و اذی باطلست و حضور مجلس نبوت و شرف
خدمت حضرت رسالت که بهترین اعمال تواند بود هرگاه با رفع
اصوات و جهر اقوال باشد که هر آینه موجب سوء ادب و کراهت
آنحضرتست لامحاله از درجه اعتبار ساقط و زایل باشد و هر عملی که
بهتر از ان متصور نبود هرگاه بر وجه اشتراک واقع شود البته بعدم
مساوی بود و قوی ترین شبه ایشان آنست که حبوط و احباط
خلوص ثواب و عقاب پس اگر استحقاق هر دو باقی باشد
خالی از آن نیست که مستحق یا مجتمع باشند یا متعاقب پس
اگر مجتمع باشند لزوم عدم خلوص ظاهر است و اگر متعاقب باشند محل
خالص نباشد از شوب منتظر لامحاله و جوابش آنست که متعلق هرگاه عقاب
باشد تواند بود که شدت عقاب جای شوب منتظر نگذارد و احتمال انقطاع
و تعقب نجات خاطر نرسد که با امید آن استراحت حاصل شود و چون

ثابت شد

ثابت شد بطلان تحابط پس استحقاق عقاب بهیچ زایل نتواند
شد بدون توبه مگر بتفضل و عفو الهی و یا بشفاعت و خلاف نیست
در جواز عفو از کبایر بدون توبه خلاف در حق جواز آنست عقلا
و سمعا اما عقلا بنا بر آنکه عفو احسانست چه شک نیست که اسقاط
حقوق مستحقه در حکم ایصال نفع است و ایصال نفع احسانست
پس اسقاط حق نیز احسان باشد بلکه بهترین احسانها چه سلب الم بسابقه
که اسقاط مضرتی اعظم از ایصال هر منفعت باشد و شک نیست
در حسن و احسان و ایصال منافع بغیر پس شک نباشد در
حسن و اسقاط مضرت مستحقه از غیر و چون عفو حسن باشد
لامحاله جایز باشد و اما سمعا فلقوله تعالی ان الله لا یغفر ان
یشرک به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء و ظاهر است که
تخصیص این آیه کریمه بصغایر یا بکبایر بعد از توبه صحیح نیست اما
بصغایر بنا بر اباء سیاق از آن و اما بکبایر بعد از توبه
بنا بر عدم فرق میان شرک و سایر کبایر و عدم تخصیص بعض
دون بعض فلا یصح التعلیق بمن یشاء و لقوله تعالی قل
یا عبادی الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله
ان الله یغفر الذنوب جمیعا و تخصیصش بتوبه خلاف ظاهر است
با عدم دلیل و ارتکاب خلاف ظاهر بدون دلیل جایز نه

از صغایر مطلقا و از
کبایر بعد از توبه
لیکن در جواز عفو

در تخصیص

پس شرک و کفر بیرون رفت باجماع و باقی ماند سایر ذنوب مطلق در
حکم مغفرت و غیر ذلک من النصوص صحیحین و وقوع شفاعت
اجماعیست و خلافی دران نیست لیکن خلافست که شفاعت بمعنی طلب
زیادتی ثوابست برای مستحقان ثواب کما هو مذهب المعتزله
و یا بمعنی طلب اسقاط عقاب برای مستحقان عقاب کما هو مذهب
غیرهم و حق معنی دویم است چه اگر شفاعت حقیقت میبود در
طلب ازدیاد ثواب لازم می آید که هرگاه ما دعا کنیم بجهت
ازدیاد درجات حضرت پیغمبر صلی الله توان گفت که ما شفاعت
پیغمبر میکنیم و شک نیست در امتناع این اطلاق پس شفاعت بان
معنی نتواند بود بلکه بمعنی دویم باشد و حقیقت در ان باشد و لقوله صلعم ادخ
رت شفاعتی لاهل الکبایر من امتی و این خبریست که جمیع امت
آنرا بتلقی بقبول نموده اند و در حکم متواتر است و ظاهر است که
اگر شفاعت بمعنی طلب ازدیاد منافع مرتبه بود تخصیصش باهل کبایر
وجهی نداشت بسبب آنکه چون احباط باطلست نتوان گفت که ثواب
اهل کبایر زایلست یا کمتر و احتیاجشان بازدیاد ثواب بیشتر چه بسا
که صاحب کبیره طاعاتش از مؤمن خالی از گناه بیشتر باشد و ثوابش
بسیارتر پس تخصیص اهل کبایر نتواند بود مگر بنا بر حاجتشان
باسقاط عقاب و معتزله متمسک شوند بقوله تعالی ما للظالمین من حمیم ولا

شفیع

شفیع یطاع چه اگر شفاعت بمعنی طلب اسقاط عقاب بودی هر آینه
شفیع غیر ظالمین را که مراد عاصیانند بودی چه غیر عاصی را عقاب
نیست که محتاج بطلب اسقاط باشد پس شفاعت مخصوص بظالمان
بودی و نفی شفیع از ایشان وجهی نداشتی پس باین آیه ابطال
مذهب معتزله توان کرد و هم معارضه با حدیث مذکور و جوابش آنست
که منفی در آیه شفیع مطاعست یعنی شفیعی که بر وجه اطاعت قبول
شفاعتش باید کرد و منافاة ندارد با ثبوت شفیع مطاع مجاب یعنی
شفیعی که از روی اجابت شفاعتش قبول کرده شود و ایضا متمسک شوند
علی التوجیهین بقوله تعالی و ما للظالمین من انصار چه شفیع ناصر باشد
و جوابش آنست که ناصر کسیست که دفع مضرت از غیر از روی
قوت و غلبه کند بخلاف شفیع که دافع مضرت است از روی خضوع
پس نفی ناصر نفی شفیع نباشد و ایضا متمسک شوند بقوله تعالی و لا یشفعون
الا لمن ارتضی چه مرتضی کسیست که افعالش پسندیده بود و فاسق
افعالش پسندیده نیست پس شفاعت مخصوص غیر فاسق باشد
و کبیره نتواند بود مگر بمعنی طلب ازدیاد ثواب و جوابش آنست
که لا بد است در من ارتضی از تقدیری و اولی نیست تقدیر آنچه
چنانکه شما میکنید از تقدیر آن یشفع فیه چنانکه ما میکنیم بلکه این اولی است
تا نظیر باشد با قول خدای تعالی من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه

مطالع ۲۴

تقدیر

وقوله تعالی لا تغنی شفاعتهم شیئا الا من بعد ان یاذن الله لمن یشاء ویرضی پس
بر این معنی چنان است که شفاعت نمیکنند مگر کسی را که خدا پسندد و
خواهد که شفاعت کند در بارهٔ او

فصل پنجم

در وجوب توبه و امر بمعروف و نهی از منکر بدانکه توبه عبارتست از ندامت بر
فعل معصیت و لازم این ندامت عزم بر عدم عود بمعصیت پس
شک نیست که توبه واجبست عقلا بنابر آنکه ندامت بر فعل قبیح
واجبست عقلا پس توبه فی نفسها طاعت باشد و سبب استحقاق
ثواب لکون کل طاعة کذلک لا سیما که شرع نیز بر وجوب
توبه وارد شده مثل قوله تعالی توبوا الی الله جمیعا و قوله تعالی
توبوا الی الله توبة نصوحا الی غیر ذلک و اجماعست بر سقوط
عقاب با توبه و خلافی درین نیست لیکن خلافست که وجوب
سقوط عقاب با توبه سمعیست که اجماع دلالت بران کرده و یا
عقلی بعضی برانند که عقلیست بنابر آنکه توبه اعتذار است و با اعتذار
مواخذه قبیح و شیخ طوسی رحمة الله علیه بر آنست که سمعیست و منع کرده
قبح مواخذه را با اعتذار و حق مختار شیخ است چه با اعتذار ترک
مواخذه مستحق باشد مجرد اعتذار رفع استحقاق نکند بلکه همان
استحقاق باقیست بالضروره بابقاء استحقاق مواخذه قبیح
نتواند بود بالضروره و اگر کسی استبعاد کند از انچه گفتیم فتأمل

مواخذه حسن است نه آنکه عمل [illegible] صحیح است چه در [illegible]

بار

بار حقوق مستحقه باید کرد تا رفع استبعاد شود و اگر گویند صاحب
حق هرگاه محتاج باشد بحق خود طلب حق از و با اعتذار قبیح نیست
لیکن اگر مستغنی باشد قبیحست جواب گوییم این فرق وقتی باشد که
سبب حسن مواخذه منحصر باشد در احتیاج و لازم نیست چون شاید که
مصلحتی دیگر باشد در مواخذه و یا مفسده باشد در ترک مواخذه
و جمیع افعال الهی ازین باب است پس لازم نیست از آنکه حاجت
از و مسلوب باشد طلب حق از و قبیح باشد و نیز خلافست در آنکه
توبه مسقط است توبه از جمیع معاصی است و با توبه از هر معصیتی مسقط
عقاب آن معصیت است و این خلاف فرع اولست چه هر که
قایل نیست بوجوب سقوط عقاب بسبب توبه عقلا تواند که قایل
شود بسقوط عقوبت هر معصیتی با توبه از آن معصیت و هر که
قایلست که اسقاط توبه مر عقاب را سمعیست نه عقلی و دلیل
بران نیست از سمعیات بغیر از اجماع پس لابد است که قایل
شود بوجوب توبه از جمیع معاصی چه انچه اجماع بر آن منعقد است
آنست که هرگاه توبه از قبیح لکونه قبیحا باشد هرآینه مستلزم
عزم بر عدم عود آنست مثل آن قبیح فی کونه قبیحا نه بخصوصها و در
خصوصیات وجوه قبح ولا محاله چنین توبه توبه از جمیع قبایح باشد مسقط
عقابست و کسی را درین خلافی نیست اما اسقاط توبه از بعضی معاصی

عقاب ص

خلاف ص

نار خصوصیت وجوه قبیح او اعظم المستحق علیه من العقاب عقاب
معصیت را خلافیست نه اجماعی پس چنین باطل شد عقلی بودن
اسقاط باطل شد صحت تبعیض نیز کذا قال الشیخ رحمة الله علیه و
باید دانست که بر تقدیر عقلیت اسقاط توبه مر عقاب را ظاهر
صحت تبعیض است چه هرگاه با اعتذار واجب شود قبول
توبه در هر اعتذار واجب خواهد بود مگر اینکه گویند که مطلق
اعتذار کافی نیست بلکه با اعتذار لابد است از بذل مجهود در آن
وقت متحقق شود که عازم شود بر عدم عود و بمطلق قبیح و این
معنی لامحه در قبول اعتذار مدخل باشد و اما وجوب امر
بمعروف و نهی از منکر خلافست در عقلیت یا سمعی و حق
وجوب سمعیت لدلالة النصوص من القرآن والحدیث علیه و نیز
وجوب فی الجمله مجمع علیه است و محقق طوسی در تجرید استدلال
کرده بر نفی وجوب عقلی باین طریق که اگر واجب عقلی بودی
هر آینه بر خدای تعالی نیز واجب بودی لان کل واجب
عقلی یجب علی کل من حصل فی حقه وجه الوجوب و اگر بر خدای
تعالی واجب بودی پس اگر عمل بان کردی هر آینه هر معروفی
واقع شدی و هیچ منهی بعمل نیامدی و واقع خلاف اینست و اگر عمل بان
نکردی لازم آمدی که خدای تعالی اخلال بواجب کند و این

ممتنعست

ممتنعست عقلا و لنا کلام فی هذا المقام لیس هنا موضع ذکره
و خلافست که وجوب آن مخصوصست بامام و یا بر غیر امام
نیز واجبست و حق وجوب آنست بر هر که عالم باشد بحسن
معروف و قبح منکر و تجویز تاثیر و انتفای
مفسده کند   وقال المصنف حفظه الله تعالی
جمیع الآفات والبلیات هذا آخر ما اردنا
ایراده فی هذه الرسالة
والحمد لله اولا و آخرا و ظاهرا
و باطنا

م م م
م

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]